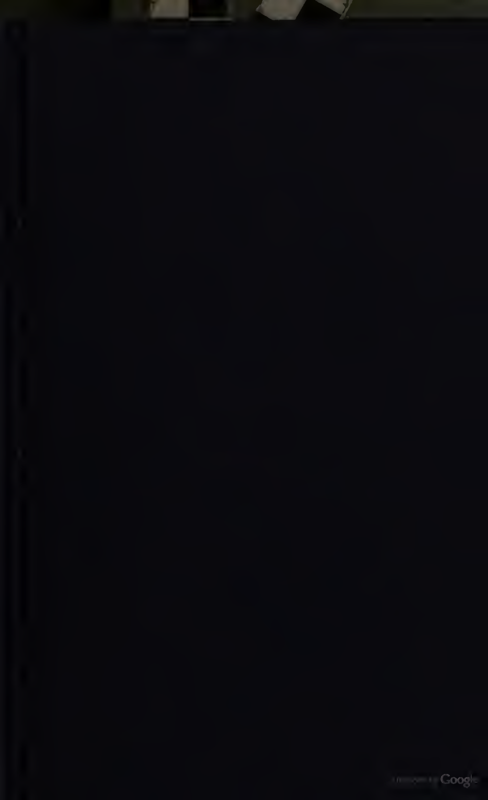
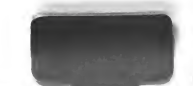

Google





DE LA MORALE

DE

PLUTARQUE

PAR

OCTAVE GRÉARD
INSPECTEUR DE L'ACADÉMIE DE PARIS

> P[illegible] moi qui [illegible] habitant en une petite [illegible]ille et [illegible] de [illegible] qu'elle ne [illegible]
> [illegible] *Dé*[illegible]
> Il [illegible]
> *Lett*[illegible]

PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie
77, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1866

DE LA MORALE

DE

PLUTARQUE

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1

DE LA MORALE

DE

PLUTARQUE

PAR

OCTAVE GRÉARD

INSPECTEUR DE L'ACADÉMIE DE PARIS

« Pour moi, qui suis habitant en une petite ville, et m'y tiens volontiers, de peur qu'elle ne soit encore plus petite. »
(*Vie de Demosthènes*, 2. Trad. d'Amyot, 3.)

« Il m'a été comme ma conscience. »
(*Lettre de Henri IV à Marie de Médicis*, 3 septembre 1601.)

PARIS

LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie

77, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1866

INTRODUCTION

DE LA POPULARITÉ DE PLUTARQUE ET DU CARACTÈRE DE CETTE POPULARITÉ. — OBJET ET PLAN DE CETTE ÉTUDE

Quelques jours avant sa mort, Plutarque rêva, dit-on, qu'il montait au ciel, conduit par Mercure, et dans un second songe, un inconnu lui expliqua que cette ascension au ciel signifiait un grand bonheur[1]. Obscur, en effet, ou peu connu pendant sa vie, Plutarque est à peine mort, que, de toute part, on invoque son témoignage, on cite ses œuvres, on les imite, on les copie[2]. Les plus fervents défenseurs de l'Église le disputent aux au-

[1] Artémidore, *Traité des songes*, IV, 47. Cf. Boissonade, *Notice sur Plutarque*, édit. de M. Colincamp, t. II, p. 240 et suiv.

[2] D. Wyttenbach (Préface des Œuvres morales, chap. III, section I), a recueilli les textes de ces témoignages et les indications de ces emprunts.

teurs profanes dans l'expression de leur admiration et de leur confiance. Aucun hommage n'étonne. Au moyen âge, il suffit de l'allégation sans preuve de deux compilateurs et de quelques lignes d'une traduction sans authenticité, pour transformer, dans les imaginations toutes prêtes, l'humble sage de Chéronée en personnage romain, précepteur, puis conseiller de Trajan, et investi dans sa vieillesse, à titre de proconsul d'Illyrie, d'un souverain pouvoir sur la Grèce[1]. Ses œuvres mises en lumière par les travaux de la Renaissance, l'enthousiasme éclate dans tous les pays à la fois[2]. Les Parallèles sont imprimés, réimprimés en latin, et traduits en diverses langues, d'après le latin, avant d'avoir pu être imprimés en grec. A peine répandus en grec, ils trouvent de savants interprètes chez les érudits d'Allemagne, d'Espagne et d'Italie. En France, au milieu du siècle le plus troublé, la traduction d'Amyot semble rapporter au monde la lumière et la vie. « Nous aultres igno-

[1] Voir plus bas, ch. I, les textes de Suidas, de Georges le Syncelle et de Jean de Sarisbéry.

[2] Cf. Hoffmann, *Lexicon bibliographicum*, t. III, p. 338 et suiv., édit. 1836.

rants, estions perdus », s'écrie Montaigne, « si ce livre ne nous eust relevé du bourbier : sa mercy, nous osons à cett' heure et parler et escrire[1]... »

Bientôt la France le fait connaître à l'Angleterre et à la Hollande ; il inspire à Shakspeare les scènes les plus saisissantes de ses plus beaux drames[2] ; il alimente les discussions des érudits. Quatre éditions savantes, publiées en moins d'un siècle, et l'active reproduction des traductions latines ou françaises[3], poursuivie en même temps à Genève et à Paris, ne parviennent pas à épuiser l'ardente curiosité des lecteurs ; certains Traités reparaissent d'année en année, souvent même en plusieurs langues à la fois, et partout, c'est le même concert de louanges presque sans réserve[4].

[1] *Essais*, II, 4.

[2] François Bacon le lit dans sa langue. Voir la thèse latine de M. P. Jacquinet, directeur des études à l'École normale supérieure, *Francisci Baconis de Re litteraria Judicia*, p. 103.

[3] « Et en aiant esté la traduction assez bien reçue partout où la langue françoise est entendue, tant en ce royaume qu'au dehors ». (Amyot.)

[4] Voir Aug. de Blignières, *Essai sur Amyot et les traducteurs français au seizième siècle, précédé d'un Éloge d'Amyot*. Notes et éclaircissements L et M.

Cette unanimité d'admiration semble un instant troublée, au seuil du grand siècle, par les critiques de Méziriac et de Tallemant; mais c'est à la traduction d'Amyot que s'adressent ces critiques : le crédit de Plutarque n'en est pas ébranlé. Le célèbre interprète du dix-septième siècle, Perrot d'Ablancourt[1], et l'un des pères de l'érudition moderne, Tanneguy Lefebvre[2], s'honorent de lui consacrer leurs soins. Les plus grands esprits témoignent de sa persistante influence. Il a pénétré, par l'intermédiaire de Montaigne, dans l'imagination de Pascal. Bossuet le traite de « philosophe grave », et le combat[3]; Bayle, « de grand homme », et le respecte[4]. Il fait partie de la bibliothèque intime de Molière[5]; Boileau s'inspire de ses maximes[6]; il charme la Fontaine à l'égal de Platon. Saint-Évremond le lit au grand Condé,

[1] Traduction des Apophthegmes, 1664.

[2] Traduction du Traité de la Superstition, 1666. Voir. plus bas, chap. II, § 3, p. 289 et suivantes.

[3] *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. V, § 1.

[4] Œuvres diverses, tome III, *Lettres sur la Comète*, ch. CXCIII.

[5] É. Soulié : *Recherches sur Molière et sa famille*, 1863; Cf. *Revue de l'Instruction publique*, 12 mai 1864.

[6] Épitres, VII, *Sur l'utilité des Ennemis*.

sous la tente[1]; Racine le fait goûter à Louis XIV[2], et en tire lui-même un de ses caractères de femme les plus gracieux[3]. Les esprits les plus opposés mettent diversement à profit ses peintures et ses leçons. C'est l'exemple de la fortune des chefs de parti dont il a raconté les aventures qui excite les rêves ambitieux du cardinal de Retz[4], et il convertirait presque à la religion du devoir les sceptiques et les épicuriens. Montaigne le plaçait sur le même rang que Sénèque[5]; Saint-Évremond l'élève au-dessus[6], et son jugement trouve en Angleterre l'assentiment passionné de Dryden[7].

Après quelques vicissitudes, c'est avec le même bonheur qu'il traverse le dix-huitième

[1] Saint-Évremond, Œuvres diverses, *Du Choix des lectures*, t. III, éd. 1753.

[2] Sainte-Beuve, *Poésie française au* XVIe *siècle*, p. 491.

[3] *Mithridate*, préface.

[4] Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, 2e édit., t. V, p. 42.

[5] *Essais*, II, 10, 32.

[6] Saint-Évremond, Œuvres diverses, t. III, *Du Choix des lectures*.

[7] *Vie de Plutarque*, insérée dans un recueil de pièces d'histoire et de littérature, par l'abbé Granet et le P... Paris, 1731.

siècle. Rollin[1], l'abbé de Saint-Pierre[2], Montesquieu[3], Voltaire[4], Rousseau[5], Marmontel[6], Grimm[7], Bernardin de Saint-Pierre[8], Thomas[9], la Harpe[10] entretiennent, par leur respect ou par leur bienveillante critique, le culte de son nom[11]. On reprend dans tous les pays la publication ou la traduction de ses œuvres[12]. En France particulièrement, les généreuses émotions de la

[1] *Traité des Études*, passim.

[2] L'abbé de Saint-Pierre fait un parallèle de Thémistocle et d'Aristide, pour « perfexionner » ceux de Plutarque. Voir Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. XV, p. 262.

[3] *Esprit des lois*, liv. I, ch. I, et *Défense de l'Esprit des lois*; Cf. *Pensées*.

[4] *Siècle de Louis XIV*, chap. XXV; *Dictionnaire philosophique :* art. *Superstition*.

[5] *Les Rêveries d'un promeneur solitaire;* 4e Promenade. *Émile ;* passim.

[6] Éléments de littérature : *Histoire*.

[7] Correspondance ; *Jugement sur Montaigne*, mai 1774.

[8] *Lettres inédites à M. Duval* : lettre 9, 6 décembre 1768.

[9] *Essai sur les Éloges*.

[10] *Lycée*, liv. III, chap. II, sect. II.

[11] Il sert à l'éducation de Franklin (Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. VII, p. 102), et de Catherine (Id., *Nouveaux lundis*, t. II, p. 185 et 222.)

[12] Reiske, Leyde, 1756; — Corsini, Florence, 1750, etc. ; — Traduction anglaise, 1718, 1758 ; allemande (Kaltwasser), 1783, 1806, etc. *Voir* Hoffman, *Lexicon*, déjà cité.

Révolution ravivent sa popularité[1]. Il est « la pâture des grandes âmes[2] », le livre de chevet des capitaines[3]. On réimprime Amyot ; et, après Amyot, après Dacier[4], Ricard cherche, à son tour[5], dans une nouvelle interprétation, une immortalité dont ses amis flattent sa pensée[6].

Ce n'est plus avec la même ardeur d'admiration que nous l'étudions aujourd'hui, et c'est de la plume d'un helléniste qu'est parti le premier coup porté à son autorité[7]. Toutefois, la sympathie des juges les plus délicats lui est restée fidèle. Tandis qu'un monument considérable lui était len-

[1] Sur les réimpressions d'Amyot par Bastien (1784), Brotier, Vauvilliers (1783, 1787) et Clavier (1801, 1806), etc., voir Brunet.

[2] Mémoires de Madame Roland, t. II, p. 20. Édit. Faugère.

[3] Thiers : *Révolution française*, liv. XIX, 43. — Voir Napoléon Ier, *Correspondance*, t. IV, p. 37. *Lettre au citoyen J. B. Say, homme de lettres*, 28 mai 1798.

[4] Sa traduction (les *Vies* seulement), qui avait paru de 1721 à 1734, est réimprimée en 1735, 1762, 1778, 1803.

[5] Sa traduction (*Vies* et *Œuvres morales*) parut de 1783 à 1803.

[6] *Lettre de Dussaulx à Ricard*, 1783. Traduction de Ricard, *Avis*, p. 2.

[7] P. L. Courier, *Lettre à madame Thomassin* (25 août 1809) ; *Lettre à M. de Sacy*, 3 octobre 1810. Cf. la *Lettre à M. de Sainte-Croix*, 12 septembre 1806.

tement élevé par l'érudition hollandaise[1], chez nous, des Notices d'un charme pénétrant[2], de nombreuses traductions[3] et une étude trois fois renouvelée en Sorbonne, pendant une période de moins de vingt ans, avec un succès chaque fois croissant[4], l'ont vengé, non sans honneur, des railleries d'une critique paradoxale. En perdant de son éclat, le nom de Plutarque n'a rien perdu de son prestige aimable. On le prend encore volontiers pour point de comparaison et pour exemple[5], on

[1] Édition de Wyttenbach (1795, 1802).

[2] Villemain, *Études de littérature ancienne et étrangère*, p. 103. Cf. Boissonade, *Notice* citée.

[3] Traduction de Ricard revue par M. A. Pierron ; traduction de MM. Dauban, Talbot, etc.

[4] On comprendra que, plus que tout autre, nous exprimions le regret, pour ceux qui, comme nous, n'ont pu suivre les leçons de M. Egger, qu'il n'en ait été encore publié que quelques résumés (*Revue des cours publics*, 10 juin 1855 ; 3 juin et 9 septembre 1865). On peut rapprocher de ces résumés les pages consacrées à Plutarque par le savant critique, dans son *Examen des historiens anciens de la vie et du règne d'Auguste*, p. 230 et 267, et dans son *Essai sur la critique chez les Grecs*, p. 265 et suiv.

[5] D. Nisard, *Études critiques*, article sur M. Saint-Marc Girardin ; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. X, *le Président Jeannin*, p. 144. Cf. t. XV, p. 280. Voir aussi la préface de la traduction du Traité sur les *Délais de la justice divine*, par Joseph de Maistre, 1816.

s'exalte même, comme aux plus beaux jours du seizième siècle, au spectacle des vertus de ses héros[1].

A quel titre Plutarque a-t-il conquis et conservé, plus ou moins intacte, cette popularité? Ni l'Antiquité, ni la Renaissance ne paraissent avoir séparé, dans leur admiration, les Traités des Parallèles. Aujourd'hui, si les Parallèles sont, en vue de l'histoire, plus souvent consultés que les Traités, la critique, appliquée à l'étude du génie de l'auteur lui-même, les rapproche et ne les distingue point[2]. N'est-ce pas, dès lors, dans un commun caractère qu'il faut chercher la raison de leur commune destinée et de leur immortel attrait?

II

Lorsque d'un premier coup d'œil on embrasse, dans leur ensemble, les œuvres de Plutarque, ce qui frappe tout d'abord, c'est la variété des connaissances qu'elles revèlent. « Si nous voulions

[1] M. de Tocqueville, *Correspondance*, 1838.
[2] Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, 2e édit., t. IV, p. 350 et suiv., *Amyot*.

entreprendre de sonder le fond qu'il a eu de la mer des lettres humaines », dit emphatiquement un de ses biographes, « nous nous engagerions sur un océan sans port ni rivage[1]. »

Plutarque est un polygraphe. Le nombre de ses ouvrages égale ou dépasse le nombre des ouvrages des écrivains les plus féconds de l'antiquité[2]. Des trois branches d'études qu'on distinguait de son temps, mathématiques, rhétorique, philosophie, il n'en est aucune qu'il n'ait cultivée. Mais de bonne heure, il avait mesuré aux mathématiques son application et son temps[3]. C'est en passant qu'il traite des matières de rhétorique, et non sans quelque dédain[4]. Même en philosophie, il distingue et choisit. Toutes les études ne sont, à ses yeux, qu'un moyen, non une fin.

La morale, telle est, pour lui, la fin de la science.

[1] Frédéric Morel, *Vie de Plutarque*, en tête de la traduction des Hommes illustres, par Amyot, 1619. Cf. la Vie en latin, par le même, 1612.

[2] Voir le *Catalogue de Lamprias*. Le nombre seul des ouvrages que nous avons perdus, d'après ce catalogue, s'élève à plus de 130.

[3] Propos de table, IX, 14, § 3.

[4] Propos de table, III, 1 ; V, 1 ; VII, 8 ; VIII, 6 ; IX, 2, 4. De la Cessation des oracles, 6.

Toute poésie est pernicieuse, à son sens, qui ne se rattache pas directement à la morale [1]. C'est de la morale qu'il déduit ses préceptes oratoires [2] et ses règles de critique historique [3]. Se trouve-t-il en présence d'un phénomène physique qui l'étonne, ou d'une question d'érudition qui l'embarrasse, aux explications que son savoir lui suggère il ne peut se retenir d'ajouter celles que les principes de la morale lui fournissent [4]. Ses Préceptes de santé ne sont, pour la plupart, que des observations d'hygiène morale, et les médecins lui reprochent « de franchir et de bouleverser les limites de leur domaine [5] ». S'il attaque les stoïciens et les épicuriens, c'est surtout pour défendre contre leurs doctrines le principe de la Providence et de son action morale sur le monde [6]. La politique enfin, telle qu'il la définit, d'après Platon, n'est que

[1] De la Manière d'écouter les poëtes, 1, 2, 4, 8, 14, etc.

[2] Comment on peut se louer soi-même, 4.

[3] De la Malignité d'Hérodote, 3 à 10.

[4] Vie de Nicias, 23 ; de Pélopidas, 18 ; Propos de table, III, 3 ; VIII, 7 ; Questions grecques et Questions romaines, *passim*.

[5] Préceptes de santé, 1.

[6] Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure ; Contre Colotès ; Des Notions du sens commun contre les stoïciens, *passim*. Voir plus bas, ch. II, § 3.

le plus haut et le plus complet exercice de la morale appliquée à l'amélioration des sociétés [1].

Aussi voyons-nous que, dès l'origine, tous ses Traités, si divers de sujet et de forme, ont été réunis sous le titre commun d'Œuvres morales.

Les Parallèles n'en sont que la suite et le couronnement. La morale n'y est pas seulement à la surface, dans les digressions de rencontre et les interprétations inattendues : elle en est l'âme. L'histoire n'est, pour Plutarque, qu'une école de mœurs; ce qu'il cherche dans l'exemple des grands hommes, c'est une leçon [2].

Considérés dans leur ensemble et dans leur esprit, les Traités et les Parallèles ont donc pour commun objet la morale. Lettres et sciences, histoire et philosophie, érudition, médecine, philologie, critique, Plutarque a touché à tous les su-

[1] Du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes, 1, 3 ; A un prince ignorant, 3.

[2] Vie de Paul-Émile, 1 ; d'Alexandre, 1. Cf. *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, 1753, t. XXV, p. 32. Mémoire de Bougainville; Schoell, *Histoire de la littérature grecque profane*, liv. V, ch. LIV, p. 121 ; Clavier, *Préface*, 2e édit., 1801 ; Heeren, *De Fontibus et Auctoritate Vitarum parallelarum Plutarchi, commentatio prima; proœmium*, p. 5, etc.

jets ; la morale n'est pas seulement une des applications de son génie : c'est son génie même. Dans sa célèbre vision [1], Thespesius raconte, qu'arrivé aux deux tiers de sa course, « il lui sembla voir une grande coupe dans laquelle se déversaient plusieurs ruisseaux dont les eaux paraissaient, de loin, de couleurs différentes ; mais que, lorsqu'il se fut approché, les couleurs s'étant évanouies, la coupe ne conserva plus qu'une grande blancheur ; et qu'alors il vit trois génies, placés triangulairement, qui mélangeaient ensemble l'eau des ruisseaux... » Comme la coupe de la vision de Thespesius, les ouvrages de Plutarque offrent, de loin, l'apparence du mélange le plus divers ; de près, ces diversités s'effacent et ne laissent subsister que la morale qui en est le fond.

III

Et c'est sur ce fond que repose sa renommée. Dès les temps les plus anciens, on se plaît à cher-

[1] Des Délais de la justice divine, § 22.

cher en lui « le maître de morale supérieure, le type gracieux et enchanteur de la sagesse[1] ». Mais jamais ce caractère de sa popularité n'éclata plus manifestement qu'à la Renaissance. « Ce sont les bonnes et louables disciplines[2] » « du doulx Plutarchus[3] » qui charment tous les esprits et enivrent tous les cœurs; c'est « aux Moraulx » que Rabelais « se délecte[4] », que la Boétie emprunte « la matière et l'occasion de ses discours[5], » Montaigne « les despouilles dont sont purement massonnés ses Essais[6] ». Le premier traducteur des Parallèles invite, en vers et en prose, les lettrés et les illettrés à venir étudier dans sa traduction des modèles de vertu[7]. On ne lit pas Plutarque, on le pratique; on « le réduit en rhythme françoise[8] », pour le faire apprendre aux

[1] Eunape, *De vitis sophistarum*, procem., p. 11.

[2] La Croix du Maine, *Bibliothèque*.

[3] Brantôme, *Vies des dames illustres*, préface.

[4] *La vie de Gargantua et de Pantagruel*, II, 8.

[5] Montaigne, *Essais*, I, 25.

[6] *Id.*, *ibid.*, II, 32.

[7] *Las Vitas di Plutarcho*, per Alessandro Baptista Jaconello di Riete. Aquila, 1482. *Ep. dédicatoire* et *Sonnet*.

[8] *Préceptes nuptiaux nouvellement traduits*, par Jacques de la Rapée, 1559.

enfants; « après les saintes lettres, on ne connoit pas de plus belle et de plus digne lecture[1] ». Les dames « en régentent les maistres d'eschole[2] »; les princes conservent pieusement au fond de leur cœur « les honnestetés qu'il leur dicte à l'aureille[3] ». On a commencé par s'y « délecter »; on ne peut plus « s'en deffaire. » On le quitte pour y revenir, et « il sourit toujours d'une fraîche nouveauté »; il est le « bréviaire » du siècle, sa lumière, « sa conscience. »

C'est au même titre que les traducteurs du siècle suivant le placent entre Épictète et Marc-Aurèle, les érudits, à côté de Pline, d'Aristote et de Sénèque, « dans la famille peu nombreuse des bons livres[4], » les délicats, parmi les maî-

[1] Amyot, *Épître au roy très-chrestien, Charles IXe de ce nom*. Cf. Tallemant des Réaux, *Mémoires*, édit. Monmerqué, t. X, p. 70.

[2] Montaigne, *Essais*, II, 10.

[3] *Lettre de Henri IV à Marie de Médicis*, 3 septembre 1601.

[4] *Lettres de Gui Patin*, lettre 77, édit. Reveillé-Parise, t. I, p. 334. « L'Histoire de Pline est un des plus beaux livres du monde. C'est pourquoi il a été nommé la bibliothèque des pauvres. Si l'on y met Aristote avec lui, c'est une bibliothèque presque complète. Si l'on y ajoute Plutarque et Senèque, toute la famille des bons livres y sera, père et mère, aîné et cadet ». Cf. Gassendi, *De Vita Epicuri*, lib. III, c. VII; Ménage, *Menagiana*, II, § 96.

tres de la vie[1]. Au dix-huitième siècle, hommage insigne, Montesquieu lui emprunte la définition même de la loi[2]. Hommage plus caractéristique encore, le bon Rollin tire de ses Parallèles, avec une confiance sans réserve, les matériaux de ses Histoires. Rousseau le cite parmi les rares auteurs qu'il lit encore dans sa vieillesse, « à cause du profit qu'il y trouve[3] ». Il est la dernière consolation de Bernardin de Saint-Pierre[4]. On s'appuie sur son autorité, « comme sur la meilleure garantie de tout ce qui mérite le nom de bon et d'honnête[5] ». « Plutarque », dit la Harpe[6], « est peut-être l'esprit le plus naturellement moral qui ait existé ». De nos jours, enfin, un critique d'un goût délicat[7] a écrit, avec une grâce ingénieuse : « Plutarque dans ses

[1] Saint-Évremond, déjà cité.

[2] Voir plus haut, p. VI, note 3.

[3] *Ibid.*, note 5.

[4] « Toutes mes amours se réduisent aujourd'hui à un vieux Plutarque et à un petit chien. » (*Lettre* citée p. VI, note 8.)

[5] Tissot, *la Santé des gens de lettres*, préface.

[6] *Lycée*, passage cité plus haut.

[7] Joubert, *Pensées, essais, maximes et correspondance*, t. II, titre XXIV, § 1, nos 41 et 42.

Morales, est l'Hérodote de la philosophie ; » et ailleurs : « Je regarde les Vies comme un des plus précieux monuments que l'antiquité nous ait légués. La sagesse antique est là tout entière. »

IV

Recueillir, dans les œuvres de Plutarque, les traits épars de cette sagesse qui a nourri tant d'éminents et de charmants esprits ; en rechercher l'origine et le caractère ; en expliquer l'action : tel est le but de cette Étude. Elle portera donc plus particulièrement sur les Traités : ce sera sa nouveauté. Les Parallèles ont été, dans notre siècle même, l'objet de travaux critiques [1]. Les Traités n'ont guère été étudiés jusqu'ici que dans des Mémoires détachés [2]. Peut-être nous saura-t-on gré d'en présenter ici un examen d'ensemble.

[1] Michelet, *Examen des Vies des hommes illustres de Plutarque*. Thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris, 1819.

[2] *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, tomes V, VI, X, XIV, XXV, XXX, XXXI, XXXVIII.

A défaut d'autre mérite, cet examen aura, du moins, celui d'une entière sincérité. Comme tous les écrivains qui n'ont pas toujours été bien lus, mais qui n'ont jamais cessé de l'être, Plutarque a trouvé plus de panégyristes que de critiques. On l'a beaucoup admiré : ne resterait-il pas à le faire simplement connaître? « Dans les choses de Plutarque, comme dans les choses d'Homère, il entre de la religion, » a-t-on dit avec une respecteuse émotion[1]. C'est dans ce sentiment pieux que je l'aborde. Toutefois, je voudrais le produire, ou mieux encore, le laisser se produire lui-même dans son attitude naturelle. Cette attitude ne paraîtra pas toujours, sans doute, ni bien ferme ni bien haute. Mais je m'assure qu'une sagesse si honnête et si douce n'a pas besoin d'être surfaite pour être goûtée.

Quel temps d'ailleurs que celui où Plutarque a vécu, et quels sujets que ceux autour desquels son esprit s'agite! Pénétré, par les études de toute sa vie, des idées et des croyances de l'antiquité

[1] Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, article sur Amyot, déjà cité, p. 357.

profane, et, au jugement d'un évêque, philosophe presque chrétien; vivant, de cœur et d'imagination, au sein des fières républiques de la Grèce triomphante, et citoyen, sous l'Empire, de la Grèce asservie; âme indépendante et soumise, esprit curieux et pratique, Plutarque réunit, dans sa vie et dans ses œuvres, tous les contrastes qui donnent à l'histoire philosophique et sociale des deux premiers siècles de l'ère chrétienne un si puissant intérêt.

Aussi, n'est-ce pas seulement à titre d'interprète des principes éternels de la morale, c'est en même temps, c'est surtout comme un des représentants les plus autorisés du mouvement des idées de son temps que nous voudrions le faire exactement connaître. On ne s'étonnera donc pas que nous commencions par chercher, dans sa vie, des lumières sur l'esprit et la portée de ses œuvres, et que nous rattachions l'exposition critique de ses préceptes aux idées et aux besoins qui en ont été l'occasion ou le but. Nous étudierons ensuite les causes de l'universelle efficacité de ses leçons.

L'écueil d'un tel sujet, nous ne l'ignorons pas,

c'est le procédé même de l'exposition minutieuse qui en est la condition inévitable. On peut résumer un livre de philosophie dogmatique. Pour faire comprendre et goûter des traités de morale pratique qui valent surtout par le détail, il faut entrer dans le détail. Et comment soumettre à une aride analyse les comparaisons familières, les menus et piquants exemples qui font le charme et la vie des œuvres de Plutarque, sans risquer d'en flétrir la fleur? Esprit tout en surface, d'ailleurs, Plutarque a besoin qu'on lui laisse prendre en étendue ce qui lui manque en profondeur. Diriger, sans trop la tarir, cette source abondante, grouper autour des observations fondamentales les observations de détail, en rapprochant les uns des autres les préceptes les plus caractéristiques et les exemples les plus saillants: telle est la façon dont nous avons compris notre tâche; heureux, si, par ce procédé de réduction, pour ainsi dire, nous parvenons à laisser au modeste et aimable moraliste une physionomie vivante et son vrai caractère.

DE LA MORALE
DE PLUTARQUE

CHAPITRE PREMIER

LÉGENDE ET VIE DE PLUTARQUE. — PRINCIPES ET CARACTÈRE DE SA MORALE

§ I

LÉGENDE ET VIE DE PLUTARQUE

1. Ce que Plutarque nous fait connaître de sa vie. — Histoire de sa légende. — Examen des textes sur lesquels elle est fondée. — Du caractère et des sentiments de Plutarque.
2. Vie de Plutarque. — Sa famille. — Ses maîtres : Ammonius. — Son voyage en Égypte. — Son séjour à Rome. De la culture des lettres sous les Flaviens; débuts de Plutarque ; du développement de l'enseignement public et privé de la morale pratique : Plutarque tient école. Sa vie privée, ses études ses amis. — Retour à Chéronée. Son crédit, ses fonctions, son rôle. — Sa mort.

1. LÉGENDE DE PLUTARQUE

Ce que nous connaissons exactement de la vie de Plutarque se borne à quelques indications éparses dans ses œuvres.

Il était né dans une petite ville de Béotie, à Chéronée[1]. Son bisaïeul s'appelait Nicarque[2], son aïeul, Lamprias[3]. Il parle souvent de son père, mais sans le désigner par son nom[4]. Il avait deux frères : Timon[5] et Lamprias[6]. Parmi ses maîtres, il nomme le médecin Onésicrate[7], un rhéteur, Emilianus[8], et le philosophe Ammonius[9]. Il étudiait les mathématiques à Athènes, sous la direction d'Ammonius, l'année où Néron visita le temple de Delphes[10]. Ses relations d'études, de fonctions et d'amitié le conduisirent dans

[1] De la Curiosité, I. — Vie de Sylla, 15 et 16. — Vie de Démosthène, 2. Nous suivons le texte de l'édition Didot.

[2] Vie d'Antoine, 68.

[3] Propos de table, livre I, question 5. — Cf. V, 5. — IX, 2. — IV, 4, § 4. — V, 6, § 1 ; 8, § 3. — Vie d'Antoine, 28.

[4] Propos de table, I, 2, § 2. — II, 8, § 2. — III, 7, § 1 ; 8, § 1. — Corsini suppose, avec raison, que le père de Plutarque s'appelait Nicarque du nom de son aïeul (*Vita Plutarchi*, 2). Cette vie se trouve en tête d'une édition du Traité des *Opinions des philosophes* (1750).

[5] De l'Amour fraternel, 16. — Propos de table, I, 2, § 1. — II, 5, § 1. Des délais de la justice divine, I, 4, 12.

[6] Propos de table, I, 2, § 5 ; 4, § 4 et 5 ; 8, § 3. — II, 2, § 1. — IV, 4, § 4. — VII, 5, § 1 ; 10, § 2. — VIII, 6, § 5. — IX, 6, § 1 ; 15, § 1, 5, § 1 ; 14, § 2. — De l'Inscription du temple de Delphes, 3 et 4. — De la Cessation des oracles, 1, 5, 7, 9, 22, etc.

[7] De la Musique, I, 2 ; II, 4 ; XLIII, 2. — Cf. Propos de table, V, 5, § 1.

[8] De la Cessation des oracles, 17.

[9] Du Flatteur et de l'Ami, 31. Voir plus bas, chap. I, § 2.

[10] De l'Inscription du temple de Delphes, 1.

la plupart des villes de la Grèce[1] et même en Égypte[2]. Athènes lui avait conféré le droit de cité[3]. Il fit plusieurs voyages en Italie[4], et séjourna à diverses époques à Rome, où il tint école[5] et rassembla les matériaux de ses Parallèles[6]. C'est à Chéronée qu'il se maria. Il avait épousé une femme d'une famille honorable, Timoxène, qui lui donna cinq enfants : quatre fils, Autobule, Chéron, Lamprias, Plutarque, et une fille qu'il perdit en bas âge, ainsi que le second de ses fils[7]. Envoyé, tout jeune encore[8], en ambassade près du consul d'Illyrie, il fut aussi chargé, pendant qu'il fit le séjour en Italie, de suivre les intérêts de sa ville natale[9]. A Chéronée même, il commença par remplir un obscur emploi de police municipale[10], puis il devint archonte[11]. Enfin il exerça pendant plusieurs pythiades, près du temple de Delphes, les fonctions de grand prêtre d'Apollon[12].

[1] Vie d'Agésilas, 19; Propos de table, II, 2; IV, 1, 2, 4, 5; V, 2, 3; VII, 2, 5; VIII, 4, 10; de l'Amour, 2.

[2] Propos de table, V, 5, § 1.

[3] *Ibid.*, I, 10, § 3.

[4] Propos de table, *Ibid.*, VIII, 7, § 1, et Vie de Démosthène. 2.

[5] De la Curiosité, 15.

[6] Vie de Démosthène, 2.

[7] Lettre à Timoxène, 5.

[8] Préceptes politiques, 20.

[9] Vie de Démosthène, 2.

[10] Préceptes politiques, 15.

[11] Propos de table, VI, 8, § 1.

[12] Si le vieillard doit prendre part au gouvernement des affaires publiques, 17, et Propos de table, VII, 2, § 2.

Tels sont, dans leur brève simplicité, les renseignements sans lien ni date que Plutarque nous fournit sur les faits de sa vie, et nul écrivain, grec ou latin, n'a fait pour lui ce qu'il avait fait pour tant d'autres : le Biographe de l'antiquité n'a pas de biographie.

Cependant, s'il convient de chercher dans l'histoire d'un écrivain des lumières sur la nature et la portée de ses œuvres, c'est particulièrement, sans doute, lorsqu'il s'agit d'un moraliste qui faisait profession d'étudier « dans les moindres propos des hommes les signes de leur âme[1] ; » et il est d'autant plus utile de faire à Plutarque l'application de sa propre méthode, qu'une tradition, qui, aujourd'hui encore, n'a pas perdu tout crédit, nous semble avoir dénaturé le caractère de sa vie.

Vers le milieu du moyen âge, en effet, et sept cents ans après la mort du sage de Chéronée, deux compilateurs en renom, Georges le Syncelle[2] et Suidas[3] alléguèrent, sans appuyer, il est vrai, leurs assertions d'aucune preuve que, dans sa vieillesse, Plutarque, élevé

[1] Vie d'Alexandre, 1.

[2] Πλούταρχος Χαιρωνεὺς φιλόσοφος ἐπιτροπεύειν Ἑλλάδος ὑπὸ τοῦ αὐτοκράτορος κατεστάθη γηραιός. (Georges le Syncelle, *Chronographia ad annum post Christ. nat.* 109.)

[3] Πλούταρχος, Χαιρωνεὺς, τῆς Βοιωτίας, γεγονὼς ἐπὶ τῶν τοῦ Τραιανοῦ τοῦ Καίσαρος χρόνων, καὶ ἔτι πρόσθεν· μεταδοὺς δὲ αὐτῷ Τραιανὸς τῆς τῶν ὑπάτων ἀξίας, προσέταξε μηδένα τῶν κατὰ τὴν Ἰλλυρίδα ἀρχόντων παρὲξ τῆς αὐτοῦ γνώμης τι διαπράττεσθαι (Suidas, nomine Πλούταρχος).

au consulat, avait été investi par Trajan d'un souverain pouvoir sur les magistrats de l'Illyrie et sur les affaires de la Grèce. Trois siècles plus tard, dans un livre, où *à la vanité des cours* était opposée *l'utilité qu'on peut tirer de l'étude des philosophes*, un ancien moine anglais, disciple d'Abélard, secrétaire et ami de Thomas Becket, Jean de Sarisbéry [1], évêque de Chartres, personnage non moins considérable par son savoir que par son rang, rapportant comme un fait avéré que Plutarque avait été le précepteur de Trajan, donna tout au long l'analyse d'une *Institution* dictée par le maître à son élève, en la faisant précéder d'une lettre dans laquelle le philosophe félicitait le prince de son élévation à l'Empire [2]. Cette lettre, écrite en latin, n'avait aucun caractère authentique sans doute, et la seule présomption qui parût exister en sa faveur, c'est que, parmi les œuvres attribuées à Plutarque, il se trouvait en tête d'un recueil d'Apophthegmes, une dédicace en grec adressée à Trajan. Vers le même temps néanmoins, et sans plus d'examen, Vincent de Beauvais et Pétrarque reproduisirent, l'un les textes mis au jour pour la première fois par Jean de Saris-

[1] Sur Jean de Sarisbéry, voir : *Histoire littéraire de la France*, t. XIV, p. 160 et 199; *Archives littéraires de l'Europe ou mélanges de littérature, d'histoire et de philosophie*, t. IV, p. 293, et Wyttenbach, Préface citée, p. LXIX.

[2] Policratici, *De Curialum nugis*, l. V, *Prologus*.

béry[1], l'autre le fait que ces textes semblaient établir[2]. Et dès lors il passa pour constant que Plutarque, maître de Trajan, avait été, dans sa vieillesse, honoré par ce prince des fonctions du consulat, avec pleins pouvoirs sur le gouvernement de la Grèce.

Toutefois, ce n'était là que le couronnement de la carrière de Plutarque; il fallait mettre le reste de sa vie en harmonie. Ses éditeurs ou traducteurs de la Renaissance s'en chargèrent.

« Noble et né de nobles parents, encore que nous « ne sçachions le nom de son père qui ne laissait pas « d'être très-célèbre philosophe, Plutarque, » racontent-ils à l'envi[3], « fit ses premières études à Alexan« drie,... puis il visita toutes les villes de la Grèce et « particulièrement Athènes ;... de là, il se transporta « de nouveau en Égypte, pour y apprendre les mys-

[1] Vincent de Beauvais, *Speculum majus vel historiale nuncupatum*, lib. X, cap. XLVII, De Plutarcho Trajani præceptore. Cf. cap. XLVIII, De libro Plutarchi misso ad Trajanum.

[2] « Plutarchus siquidem Græcus homo et Trajani principis magister..... » (Pétrarque, *Epistolarum tertia, ad Senecam*.)

Dans l'intervalle, la tradition avait été reproduite par l'impératrice Eudoxie Macrembolitissa, femme de Constantin Ducas, empereur d'Orient (1059), dans son recueil polygraphique intitulé *Jonia* et publié par Villoison (*Anecdota græca*. Venise, 1781, in-4, p. 361). Cf. Wyttenbach, préface citée, LXIII.

[3] S. Goulard (le Senlisien) en tête de l'éd. de la trad. des *Vies* d'Amyot de l'année 1583; Fed. Morel, déjà cité; Decius Celer, *De Plutarchi Chæroneæ philosophi gravissimi vitâ libellus* (1617); Ruauld, *Vita Plutarchi* (1624).

« tères de la théologie... D'Égypte, il poind sa route à « Sparte, chez les Lacédémoniens, pour prendre l'in« struction de leurs préceptes moraux ;.. puis, chargé « de ces honorables dépouilles, il s'en retourna en son « païs, riche d'un thrésor incomparable ; et là, il com« mença de paraistre, comme un beau soleil esclatant « et lumineux, sur tout le reste de la Grèce[1]... Mais « comme son bel esprit ne le pouvait laisser croupir « en un lieu si bas, touché d'une noble ambition,... « il se délibéra de voir l'abrégé du monde en une ville, « ou plutôt une ville qui contenait en soy l'estendue « de tout le monde, ... il s'achemina donc à Rome... « Estant là, il commença de faire profession de la phi« losophie, et d'en tenir escole ouverte où il ne man« qua pas d'avoir incontinent une grande chaisne « d'amis, qui s'estudièrent à le pousser en avant « sur les aisles de son grand mérite et de son expé« rience ; jusques à tel degré qu'il vint à estre pré« cepteur de Trajan et son amy fort particulier et

[1] « Ante accessum ad Urbem, Plutarchus nonnullis in locis insimulat « se philosophiam nec non alias liberales disciplinas in Græcia publice « fuisse professum, ac plerosque habuisse auditores nobiles, qualis fuit... « Hadrianus Cæsar, et alii, quorum nomina percensere fortasse tædiosum « et inutile foret. Hinc partim multijugi eruditione, partim innocuis « moribus et probitate vitæ, illustrissimum sibi nomen et gloriam com« paravit, adeo ut ejus fama non solius universæ Græciæ oras peragraret, « sed quotquot Romano subjacebant imperio provincias cum admiratione « impleret. » (Decius Celer.)

« intime ; mesme que Trajan usait particulièrement « de ses conseils et advis en ses affaires les plus im- « portantes tant pour les domestiques que pour celles « qui touchaient l'administration de l'Empire... Ainsi « écrivit-il pour lui les vies des hommes illustres, les « dicts des Grecs et des Romains, le traicté qu'il est « requis qu'un prince soit savant, les instructions pour « ceux qui manient les affaires d'État et les discours « qu'un philosophe doit converser avec les princes... « Du depuis, Trajan estant venu à mourir, et luy ju- « geant bien qu'il ne pourrait pas faire grande fortune « de là en avant à Rome, joint qu'il était content de « la sienne et qu'il commençait à tirer sur l'aage... « il se souvint qu'il avait une patrie.... Il y avait qua- « rante ans qu'il avait quitté Chéronée, et il avait près « de soixante-dix ans. Durant cette longue absence, « il avait traversé tous les degrés des magistratures « romaines, depuis la préture jusqu'au consulat. Phé- « nix également habile à bien faire et à bien dire [1], « il vaquait à ses devoirs d'homme public pendant « le jour, il travaillait la nuit. »

Ainsi étaient reliés les différents points de la carrière de Plutarque. Achevée, en partie du moins, dans les conseils de l'Empire, comme celle de Sénèque, la vie du sage de Chéronée avait commencé par des voyages, comme celle de Pythagore, et s'était poursuivie

[1] Ruauld, 16.

tout à la fois à travers la politique et la philosophie, comme celle de Platon. La légende était complète.

Il était, il est vrai, plus séduisant d'y croire qu'aisé de la justifier.

Amyot lui-même ne peut s'empêcher de trouver « la « missive » rapportée par Jean de Sarisbéry « un petit « suspecte, » « pour ce que il ne l'a point trouvée « entre les œuvres grecques de Plutarque, joinct que « elle parle, comme si le livre estait dédié à Trajan, ce « qui est manifestement dédict par le commencement « du livre, et pour quelques autres raisons.... En- « core toutefois, pour ce qu'elle lui a semblé sagement « et gravement escripte, » il la cite, et à peine l'a-t-il citée, que ses incertitudes s'évanouissent ; il est sous le charme, et rapprochant la lettre de Sarisbéry du texte de Suidas : « il me semble bien, « dit-il, » que Trajan, si « sage empereur, n'eût pas faict à Plutarque ce grand « honneur de la dignité consulaire, s'il ne se fust « senty tenu à luy de quelque obligation notable. Ce « qui plus encore me semont à le croire, c'est que l'on « voit en plusieurs faits et dicts de Trajan, la mesme « droiture, bonté et justice naifvement empraintes, « dont le moule et la forme est, par manière de dire, « engravée ès œuvres morales de Plutarque ; de sorte « que l'on remarque notoirement que l'un a bien sçu « faire ce que l'autre lui a sagement enseigné[1]. »

[1] Amyot, *Épistre aux lecteurs*. Amyot a d'ailleurs, pour défendre la

Et de l'appui que ces assertions se prêtent l'une à l'autre, il conclut à la justification des deux. — « Je « comprends qu'on puisse révoquer en doute l'authen- « ticité de la lettre de Sarisbéry et du texte de Suidas, » dit à son tour Ruauld : « la lettre n'est point en grec « et Plutarque ne fait aucune allusion, dans ses ou- « vrages, à ses relations avec Trajan. Mais qui sait, » ajoute-t-il bien vite, « ce n'est pas nier une chose, que « de n'en pas parler : Sénèque nous dit-il quelque « part qu'il ait été le précepteur de Néron ? peut-on « affirmer d'ailleurs que Plutarque ne fît aucune men- « tion de ses rapports avec Trajan, dans ceux de ses « ouvrages qui ne sont pas arrivés jusqu'à nous [1] ? » Puis, la page tournée, il oublie tous ses scrupules et continue d'arranger la biographie de son auteur en vue du rôle qu'il se plaît à lui laisser.

La tradition trouvait donc dans ceux mêmes qui semblaient se risquer à la discuter un nouvel appui, et le nom de Plutarque avait fini par devenir inséparable de celui de Trajan. Bien plus, c'est au précepteur

tradition, ses raisons particulières qu'il déduit naïvement dans son *Epistre au roi Charles IX*. (Voir en tête de la traduction des Œuvres morales.) « Estant encore stimulé à ce faire » dit-il, « par un zèle d'affection parti- « culière, pour ce que, comme on tient qu'il fut jadis précepteur de Trajan, « le meilleur des empereurs qui furent onques à Rome, ainsi Dieu m'avait « fait la grâce de l'avoir esté du premier roy de la chrestienté, que la « nature a doué d'autant plus de bonté que nul de ses prédécesseurs. »

[1] Ruauld, 15.

qu'était rapportée la gloire du prince. « Si la fortune a fait régner Trajan sur les hommes, » disait-on, « c'est Plutarque qui l'a fait régner en homme de « bien et qui luy a fait emporter la gloire que les « siècles suivants luy ont rendue[1]. »

Tacitement ou explicitement acceptée pendant tout le dix-septième siècle[2], cette biographie idéale rencontra pour la première fois dans Dacier un critique résolu à trouver et à dire la vérité[3]; mais établis sur des arguments en contradiction avec les faits[4] et sur des calculs erronés[5], ses raisonnements laissèrent

[1] F. Morel.

[2] Voir Samuel Petit, *Observationes*, lib. II, cap. x, p. 230. — *Journal des Savants*, année 1677, p. 7. — M. Hanckius, *De romanarum rerum scriptoribus*, p. 81. — G. J. Vossius, *De historicis Græcis*, II, x. — J. Jonsius, *De scriptoribus historiæ philosophicæ*, lib. III, p. 28. — Dryden, *Vie de Plutarque*. Une traduction de cette Vie a été insérée dans un *Recueil de pièces d'histoire et de littérature*, publié par le P. Granet et le P..... (1731).

[3] *Vie de Plutarque*. Édition de 1778, p. 68. Cf. 64-65.

[4] *Ibidem*, p. 62 et suiv. « Ceux qui ont écrit que Plutarque voyagea en Égypte et à Lacédémone, l'ont avancé sans fondement, » dit-il. Or Plutarque parle expressément de ces deux voyages. Propos de table V, 5, § I; Vie d'Agésilas, 19.

[5] *Ibidem*, p. 65 et 66. Il part de ce point que « la pythiade était un espace de quatre ans, comme l'olympiade ». — « Les jeux Pythiques, » dit M. Maury, « revenaient d'abord tous les huit ans, et il en demeura ainsi jusqu'à la 48e olympiade; mais, à dater de la 3e année de cette même olympiade, leur cycle fut réduit à cinq ans, et ils tombaient à la 3e année de chaque olympiade. » (*Histoire des religions de la Grèce antique*, tome II, ch. xi, p. 79.)

subsister la tradition. Elle est reprise après lui[1]. On cherche des moyens termes. « Peut-être, » écrit-on, « pourrait-on concilier les sentiments opposés de ceux qui veulent que Plutarque ait été le précepteur de Trajan, et de ceux qui le nient, en disant que, si Plutarque n'a pas été l'instituteur de Trajan, ce qui, en effet, n'est pas aisé à prouver, il a pu, pendant son séjour à Rome, donner à ce prince, qui aimait à s'instruire, des leçons particulières de philosophie et de politique, soit avant qu'il montât sur le trône, soit depuis qu'il fut parvenu à l'Empire[2]. » D'autres interprètent le texte de Suidas. « C'est d'Adrien, » disent-ils[3], « que Plutarque a été le précepteur, non de Trajan, Adrien ayant pris, par suite de son adoption, le nom de Trajan : de là l'erreur de Suidas. » Et c'est à cette opinion qui ne fait que reculer la question, sans la résoudre, qu'aujourd'hui la critique paraîtrait tendre généralement à se rallier[4].

[1] Fabricius, *Bibliotheca Græca*, éd. Harles, liv. IV, ch. XI. — Corsini, déjà cité, § 8. — Brucker, *Historia critica philosophiæ*, tome II, p. 178.

[2] Ricard, *Vie de Plutarque*, § 10. Cf. Amyot, éd. Cussac, 1783-1787, réimprimée en 1801-1806, avec des notes de Clavier.

[3] Fabricius, déjà cité, note *g*.

[4] Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trad. de M. Cousin, I, 3. — Schœll, *Histoire abrégée de la littérature grecque profane*, liv. V, ch. LIV. — Chassang, *Nouvelle biographie générale*. — Cf. Benjamin Constant, *Du Polythéisme romain*, t. II., liv. XIII, chap. IV. — Walckenaer, *Histoire de la vie et des ouvrages d'Horace*,

Pour combattre « l'erreur, » n'eût-il pas suffi d'examiner les textes sur lesquels la tradition reposait ?

La Dédicace du recueil des Apophthegmes, les deux phrases de Suidas et de Georges le Syncelle, la Lettre rapportée par Jean de Sarisbéry et l'analyse de l'*Institution* de Trajan que cette Lettre précède, telles sont les bases de la légende dont nous venons de résumer rapidement l'histoire. Or, dans l'opinion même de ceux qui avaient intérêt à ne pas ébranler ce qui la soutenait, quelle en était la solidité ?

La plupart ne parlent pas de la Dédicace des Apophthegmes. Ceux qui en discutent l'authenticité inclinent à croire que ni la dédicace ni le recueil ne sont de Plutarque. Peut-être sont-ils de son fils[1]. L'avis le

liv. I, § 17, etc. — Cette opinion ne nous semble pas moins difficile à admettre. En effet, l'enfance et la jeunesse d'Adrien sont une des parties de sa vie qui nous sont aujourd'hui le mieux connues. Nous pouvons le suivre, presque année par année, dans le détail de son éducation, de ses voyages, de ses fonctions, de ses campagnes. A peine au sortir de l'enfance, il commence à parcourir le monde. Il ne revient à Rome que pour en repartir aussitôt. Est-ce en Grèce qu'il aurait entendu Plutarque, comme l'indique Decius Celer (*V.* plus haut, page 7, note 1), fidèle d'ailleurs à la version commune de la légende ? Le fait fût-il prouvé, ou seulement rendu vraisemblable, il resterait encore à le concilier avec le second terme de la tradition qui n'est que la conséquence du premier, je veux dire avec le consulat de Plutarque. Or, c'est à l'année 109 que Georges le Syncelle rapporte expressément la date de ce consulat, et l'on sait qu'Adrien ne parvint à l'Empire qu'en 117. (V. *Nouvelle Biographie générale*, art. de M. Noël des Vergers.)

[1] Vossius. « Videntur ea Plutarchi esse junioris... »

plus commun et le plus autorisé, c'est qu'ils ne sont ni de l'un ni de l'autre[1]. Et qu'est-ce, en effet, que cette Dédicace?[2] L'accumulation des anecdotes et des images, l'intention accusée de chercher le caractère des hommes dans les paroles qui peignent leur âme plutôt que dans les faits qui relèvent de la fortune, y rappellent sans doute la manière de Plutarque. Mais d'abord les Parallèles y sont jugés comme une œuvre définitivement terminée, quand il est clair qu'ils n'ont jamais dû l'être. De plus, le tour de la phrase trahit la gaucherie de l'imitation, c'est le langage du plus humble des sujets: combien différent du langage d'un ancien maître et d'un ami! Enfin on y chercherait vainement la moindre allusion à des rapports, quels qu'ils soient, avec Trajan.

Le désaccord n'est pas moindre sur les textes de Georges le Syncelle et de Suidas. Quelques-uns tirent de ces textes les conséquences les plus étendues, Ruauld, par exemple[3], qui semble en induire que Plutarque a été investi du consulat à Rome, et Vossius qui ne dit pas qu'il ait exercé le pouvoir consulaire à Rome, mais qui

[1] Xylander, *Ad lectorem litteræ*) : — « ego neque præfationem hanc, neque opus ipsum magni esse Plutarchi credere possum. » Ruauld, 21. Cf. Corsini, 8 ; Wyttenbach, Animadversiones in Apophthegmata, p. 1040.

[2] Voir le texte éd. Didot, tom. III, p. 204.

[3] « Hoc autem apud Suidam... in Urbe consulis honorem obtinuisse. » (Cap. XV).

admet qu'il en a efficacement possédé l'autorité en Grèce. D'autres en restreignent le sens : il ne s'agit, selon Fabricius et Corsini[1], que d'un titre honorifique, non d'un pouvoir réel. Tous ne s'en servent qu'avec réserve et en se couvrant de ces vagues formules : « On dit...; » « il en est qui rapportent... ; » c'est une tradition que[2]...» Et quelle pouvait être, à la vérité, l'autorité de deux compilateurs[3], rapportant sans preuve, à plusieurs siècles de distance, un fait contraire à l'esprit même de la politique romaine ? Sans doute, il n'est pas sans exemple, qu'au deuxième siècle de l'ère chrétienne, des Grecs aient été investis par les empereurs de fonctions administratives, mais non pas de fonctions politiques[4]. Ajoutez que, pour exercer, au nom du peuple vainqueur, le moindre office de judicature,

[1] « Quod... Plutarcho ipsi consulares honores concessit, non ita profecto intelligi debet, ut observavit Fabricius, quod Plutarchus Hypathiam Thessaliæ urbem Lares transtulerit, ut ineptissime interpretatur Petitus, aut aliquando consul processerit, sed quod eo solum consulatus genere decoratus fuerit, qui honorarius dicebatur... » Corsini, § 10.

[2] « Opinio vetus occupavit... » (Ruauld). — « Fama est .. » (Decius Celer), etc.

[3] Sur l'autorité de Georges le Syncelle, voir Egger, *Examen critique des historiens anciens de la vie et du règne d'Auguste*. Chap. IX, sect. 2.

[4] C'est de fonctions purement administratives qu'Appien fut investi par Antonin ; il le lui dit lui-même. — Né à Alexandrie, et des premiers de sa patrie, il plaida dans Rome devant les empereurs, « jusqu'au « moment où il leur parut digne d'être leur procurateur... » (*Préface*, § 7.) Et cela, malgré l'illustration de sa naissance, malgré l'éclat de son

il fallait parler la langue du peuple vainqueur[1] : et Plutarque déclare lui-même qu'il n'a jamais su le latin[2].

Quant à la Lettre latine qui précède l'analyse de l'*Institution de Trajan* et à cette *Institution* même, ceux qui les invoquent, en passant, pour le besoin de la cause, se gardent bien d'insister, ou si leur pensée s'y arrête un instant, leur bon sens s'étonne aussitôt et résiste. « Ce ne peut être qu'une œuvre apocryphe, » laissent-ils échapper non sans quelque impatience de regret, « l'œuvre de quelque sophiste du Bas-Empire[3]. »

Admettons d'ailleurs, que, pour avoir plus d'un

talent, et après deux ans de sollicitations pressantes de Fronton, le précepteur d'Antonin ! (Fronton, *Lettres à Antonin*, IX.) — On ne saurait arguer de l'exemple de Dion Cassius, dont la famille était, pour ainsi dire, naturalisée Romaine (Sam. Reimar, *De vita et scriptis Cassii Dionis* (édit. Sturz, t. VII). Cf. Egger, *Examen critique des historiens anciens de la vie et du règne d'Auguste*, chap. VIII.

[1] Suétone, *in Claudio*, 18.

[2] Vie de Démosthène, 2.

[3] « Præfationem ab aliquo ne superioris quidem, ut suspicor, ævi, concinnatam. » (Ruauld, 21.) Cf. Wyttenbach, *Préface*, p. LXIX. — C'est aussi l'avis de M. Chassang, *Histoire du roman dans l'antiquité grecque et latine*, chap. VIII, p. 456-8. En acceptant le fond de cette opinion, j'inclinerais seulement à croire, d'après les sentiments répandus dans le traité, tel que Jean de Sarisbéry nous le fait connaître, que l'auteur de la traduction latine était quelque homme d'Église des premiers siècles qui aura modifié le texte primitif, conformément à l'esprit de son temps. Jean de Sarisbéry nous avertit d'ailleurs lui-même qu'il ne se pique de rien moins que d'exactitude littérale dans son analyse.

motif de ne pas accepter ces textes, on n'ait pas le droit, ainsi que l'observation a en été faite[1], de les rejeter formellement : n'avons-nous rien à leur opposer ?

N'est-ce pas d'abord une chose digne de remarque que l'incertitude à laquelle nous réduit, au sujet d'événements si considérables dans la vie de Plutarque, le silence absolu des témoignages contemporains?

Quoi donc! Plutarque aurait vécu, hors de sa patrie, pendant quarante-sept ans; il y serait parvenu aux honneurs, à la renommée; il aurait vu, « dans tout l'éclat de leur génie : en sa jeunesse, Perse, Cornutus, Lucain, Sénèque; dans sa maturité, Quintilien, Valerius Flaccus, Martial, Pline l'ancien; dans sa vieillesse, Tacite, Suétone, Pline le jeune et Florus[2]; » il aurait été le maître, l'ami, le ministre du plus populaire des empereurs; et « de cette existence passée tout entière[3] au grand jour de la vie publique, il ne serait pas demeuré trace dans les œuvres de ses contemporains[4] ! »

[1] Traduction d'Amyot, *Vies*. Édition de Clavier (1818). Épître aux lecteurs, note de l'éditeur.

[2] Ruauld, 4.

[3] *Ibidem*, 16. « ... Plutarchum in publica luce tota fere vita occupatissimum... »

[4] C'est jusqu'au troisième siècle qu'il faut descendre pour rencontrer la première mention de sa renommée pendant sa vie; et quelle mention ! « La 14e année du règne de Néron, « dit Eusèbe,» Musonius et Plutarque étaient fort connus chez les Romains. » Or Plutarque qui, en 68, ne pouvait avoir vraisemblablement plus de dix-huit ans, n'avait

« Jalousie, dit-on, des écrivains latins qui avaient vu avec peine un Grec, né dans une chétive ville de Béotie, s'élever à une si grande réputation[1]. » Mais les écrivains grecs, intéressés à la gloire de leur compatriote nous en apprennent-ils davantage ?—« Ils ont pensé, » réplique-t-on, « qu'il n'estoit besoing de faire mention d'ung qui se faisoit cognoistre par ses escripts[2]. » — Jalousie bien puérile, confiance non moins singulière ! Et ces explications fussent-elles admissibles, quel sentiment aurait arrêté les effusions du panégyriste si ingénieux à célébrer les vertus de Trajan? Trajan allant chercher à Chéronée ou tirant de l'ombre des écoles le modeste philosophe; Trajan élevant à lui, presque jusque sur le trône, l'humble maître de sa jeunesse; Trajan poursuivant de ses fidèles hommages le vieillard qui s'y dérobe... Quel ample sujet d'antithèses, quelle riche matière d'amplification !

Quoi qu'il en soit, c'est dans Plutarque lui-même que nous voudrions chercher nos arguments.

Tous ceux qui se sont occupés de sa vie, en ont fait

pas encore dû, à cet âge, quitter sa patrie, et quelle apparence qu'à peine arrivé à Rome, il eût, pour ainsi dire, balancé la réputation du grand stoïcien ! — « En l'an 120, » dit ailleurs Eusèbe, « sous l'empereur Adrien, le philosophe Plutarque de Chéronée, Sextus et Agathobulus étaient fort célèbres. » Texte bien vague ; il se rapporte d'ailleurs, comme on le voit, à l'extrême vieillesse de Plutarque.

[1] Dacier, *Vie de Plutarque*, p. 94.

[2] D n, cité par S. Goulard.

la remarque[1] : « ses escripts, à les bien savourer », le font « cognaistre jusques dans l'âme[2]. » Or il n'est pas, comme disait Montaigne de lui-même[3], « grand enlumineur de ses actions. » Et cependant, s'il est un sentiment qui se dégage clairement de l'ensemble de ses œuvres, n'est-ce pas celui d'une douce et sereine satisfaction du rang qu'il tient et du rôle qu'il joue ?

De bonne heure, ses services et ses vertus l'ont mis en lumière parmi ses concitoyens ; le succès de ses négociations politiques, la renommée qu'il a rapportée de ses voyages ont accru, parmi eux, le prestige de son autorité ; les charges civiles et religieuses auxquelles il a été élevé en ont consacré le caractère ; et l'on n'est pas, sans en jouir, le premier citoyen d'une petite ville. Au début de sa carrière, son père ne croit pas inutile de lui donner une petite leçon de modestie[4], et çà et là, dans le cours de ses révélations sur lui-même, la naïve vanité du digne homme se trahit. On le vient voir, et il se plaît à faire les honneurs de son temple, de sa cité[5]. Il est tout fier d'avoir été surpris par des étrangers,

[1] Ὁ θεσπέσιος Πλούταρχος τόν τε ἑαυτοῦ βίον ἀναγράφει. (Eunape, *De vitis sophistarum*, prooemium.) Cf. Dacier, *Vie de Plutarque*, p. 66, et Ruauld, 15 : « cætera, quæ moribus Plutarchi manifestandis usui esse possunt, ejus libri abunde utique subministrant... »

[2] Montaigne, *Essais*, liv. II, chap. XXXI.

[3] *Id.*, *Ibidem*, I, 25.

[4] Préceptes politiques, 20.

[5] De la Cessation des oracles, I. — Des oracles en vers, 1, etc.

dans l'exercice des plus basses fonctions de police municipale, faisant mesurer de la tuile et voiturer de la chaux[1]. Et avec quel superbe mouvement il repousse les insinuations de ceux qui semblent lui conseiller la retraite et voudraient prématurément l'y condamner : « un archonte éponyme se réduire, quand l'âge n'a fait que mûrir son expérience, à ne plus vaquer qu'à des soins domestiques, à vendre de la laine, des raisins et des blés[2] ! » Il n'ignore pas ce que vaut l'honneur d'avoir eu pour auditeur, à Rome, Arulenus Rusticus[3] ; il ne lui est pas indifférent d'avoir plusieurs fois reçu à sa table et compté parmi ses hôtes, au mariage de son fils aîné, Sossius Sénécion[4]. Tous les souvenirs un peu marquants de sa vie lui sont chers, tous les hommages rendus à sa sagesse lui sont doux. Il aime le silence qui se fait à table quand il prend la parole, et il ne céderait à personne la présidence du repas. C'est pour que sa petite patrie ne devînt pas plus petite encore par son absence, nous dit-il[5], « qu'il se plaît à l'habiter; » c'est aussi parce qu'il s'y sent maître et roi[6].

[1] Préceptes politiques, 15.

[2] Quelle part le vieillard doit prendre part au gouvernement des affaires de l'État, 4.

[3] De la Curiosité, 15.

[4] Propos de table, préfaces, et liv. IV, quest. 3, § 1.

[5] Vie de Démosthène, 2.

[6] Sur le bonheur de sa vie, où, « comme dans un livre bien écrit, il trouve à peine une rature, » voir la Lettre à Timoxène, 8.

Étroit royaume sans doute, mais le sentiment qu'il y porte l'agrandit. Le jour où on l'a vu livré aux fonctions les plus humbles, ce qui l'a enivré d'un si doux orgueil, c'est que, dans son imagination ravie, ce trait de simplicité l'égalait à ses héros de prédilection, Épaminondas et Caton[1].

Et cet aimable et naïf vieillard, si jaloux de ses dignités, si heureux de ses prérogatives, aurait été honoré de l'amitié, de la confiance intime de Trajan ou d'Adrien, sans que nulle part la satisfaction de travailler par lui-même ou par son élève « au bonheur de l'humanité, » pour me servir de l'expression qu'il applique au gouvernement des bons princes[2], se fût fait jour par quelque effusion !

Toute existence, d'ailleurs, a son unité. Ce qui caractérise particulièrement la vie des philosophes contemporains de Plutarque, c'est une certaine humeur errante et voyageuse. Apollonius de Tyane, Dion Chrysostome, Euphrate de Tyr, Aristide, Lucien, pour ne parler que des plus célèbres, se font honneur d'avoir parcouru le monde et répandu en tous pays les lumières de leurs conseils et de leurs exemples. On sollicite près des empereurs des missions d'exploration philosophique et religieuse[3]. C'est à qui aura visité les

[1] Préceptes politiques, 15.
[2] Du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes, 3.
[3] De la Cessation des oracles, 18.

pays les plus inconnus, les parages les plus lointains[1]. Tel a mérité par ses excursions dans le monde entier le surnom de « Planétiadès[2] ». Le philosophe, disait le Stoïcisme, n'a point de patrie.

Ce n'est pas ainsi que Plutarque entend ses devoirs. En maints endroits de ses ouvrages, il s'élève contre ces prédicateurs de morale, « inconséquents ou ambitieux, » qui vont chercher, hors de leur pays, « les satisfactions d'amour-propre ou les agréments de la vie que leur pays ne pourrait leur donner : semblables, » dit-il avec une énergie familière, « à ces hommes de mauvaises mœurs qui abandonnent leur femme légitime pour aller vivre avec une maîtresse[3]. » Quels avantages il trouverait pour ses études et sa renommée à habiter Rome ou Athènes, il le sait. S'il se flatte, à juste titre, de la pensée que la vertu, comme une plante vivace et vigoureuse, prend racine dans toute espèce de sol où elle trouve un fonds heureux et qui se prête au travail, il ne se dissimule pas que les arts qui ont pour but la richesse ou la gloire ne sauraient vivre dans une ville petite et obscure[4]. « Heureux, » disait-il[5], « ceux qui, ayant entrepris d'écrire l'histoire, demeurent dans une grande ville, riche en livres, en monu-

[1] De la Cessation des oracles, 2.
[2] *Ibid.*, 7.
[3] Des Contradictions des Stoïciens, 4. Cf. De l'exil, 8.
[4] Vie de Démosthène, 1.
[5] De l'Inscription du temple de Delphes, 1.

ments de toute nature, et où le souvenir des hommes entretient et explique les traditions. » Mais l'intérêt de sa renommée le touche moins que le sentiment de ce qu'il croit devoir à sa ville natale. C'est par une négociation près du proconsul d'Illyrie qu'il entre dans la vie publique[1]. S'il n'a pas eu le loisir d'apprendre la langue latine pendant son séjour à Rome, c'est qu'indépendamment de ses conférences de philosophie, il avait à s'occuper, dit-il, des affaires de ses concitoyens dans la Ville même et dans d'autres villes de l'Italie[2]. Hors de Chéronée, il n'a jamais cessé de les servir; du jour où il revient parmi eux, il se dévoue à l'administration de leurs intérêts, à leur instruction, à leur bonheur. C'est à Chéronée qu'il remplit les seules charges publiques dont il nous ait conservé le souvenir[3]. C'est à Chéronée, — sur ce point ses biographes sont tous d'accord[4], — qu'il rédige ses ouvrages, d'après les notes sur lesquelles il avait fait ses leçons et les matériaux qu'il avait recueillis pendant son séjour à Rome[5]. Le premier Parallèle qu'il ait écrit

[1] Préceptes politiques, 20.

[2] Vie de Démosthènes, 2.

[3] Voir plus haut, page 3.

[4] Ruauld, 2 ; Corsini, 10. « Universa fere quæ ab ipso litteris consignata sunt, Chæroneæ scripta videntur. »

[5] Il le déclare lui-même pour le plus grand nombre. (De la Tranquillité de l'âme, 1. — De l'Amour fraternel, 4. — Préceptes politiques, 15, 19. — Lettre à Euphanes, I. — Préceptes de mariage, I. — Con-

est consacré à la mémoire d'un protecteur de Chéronée[1].

Bien plus, autant il tient à honneur les moindres distinctions qu'il doit à sa ville natale ou dont il peut lui rapporter le profit, autant il témoigne peu de goût pour la fortune plus ou moins brillante que ses compatriotes venaient chercher à Rome, trop souvent au prix de leur dignité. On le sait, Rome, sous l'Empire, au premier siècle de l'ère chrétienne, était devenue « une ville grecque[2]; » ce qui restait de vieux Romains par l'imagination ou par le cœur en gémissait publiquement[3]. Toutefois, dans cette sorte de représailles exercées par les vaincus sur les vainqueurs, les vaincus avaient conservé la marque du joug qu'ils avaient subi. « Ames et maîtres des grandes maisons[4], » les

solation à sa femme, I. — Propos de table, préfaces. — De l'Amour, I; Du Babillage, 22. — De la Curiosité, 1. — De l'Œuvre, 2. — Des Délais de la justice divine, 1, 13, 16. — Du Démon de Socrate, I. — De l'Inscription du temple de Delphes, I. — De la Cessation des oracles, I. — Des Oracles en vers, I. — Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 2. — Vie de Démosthène, 2; de Cimon, I. — Sur les Vies, Cf. Albertus Lion : *Commentatio de ordine quo Plutarchus vitas scripserit*, Gottingæ, 1819; et P. Kremer, *Inquisitio inauguralis in consilium et modum quo Plutarchus scripsit vitas Parallelas*, Groningæ, 1841.)

[1] Vie de Cimon, 2.

[2] Juvénal, *Satir.*, III, 60 et suiv., VI, 185 et suiv. Cf. Horace, *Épîtres*, II, 1, v. 156-157. Voir *Journal des Savants*, mars 1855, article de M. Patin.

[3] Tacite, *Annales*, XIV, 20.

[4] Juvénal, *Sat.*, III, 71.

Grecs, pour la plupart, ne s'y glissaient qu'en parasites, et n'y régnaient qu'en flatteurs. Ce triste rôle est visiblement pénible à la fierté de Plutarque. Ce n'est pas qu'il interdise au philosophe l'accès des « grandes maisons; » il l'invite, au contraire, à s'en faire ouvrir les portes, à s'y établir, mais en conseiller, en directeur, en vrai « maître, » non en courtisan; il entend qu'il se prête, non qu'il se livre; qu'il se donne, non qu'il se vende[1]. Lui-même, pendant son séjour à Rome, il avait contracté avec quelques personnages distingués des relations intimes, mais il traite avec eux d'égal à égal; reçu à la table de S. Sénécion et de Fundanus, il les reçoit à la sienne : il est, suivant l'expression la plus élevée du mot et dans les termes de la plus honorable réciprocité d'égards, leur ami, leur hôte. S'il jouit de la considération qu'ils lui témoignent, c'est la seule récompense qu'il attende des services qu'il leur rend. Il n'a pas même appris leur langue. J'accorde que, dans la façon dont il se défend de savoir le latin, il y ait quelque exagération d'orgueil patriotique[2]. Toujours est-il qu'on ne trouve aucun emprunt, dans ses œuvres, aux œuvres des écrivains latins, même des moralistes comme Cicéron, comme Horace, comme Sénèque, qui lui offraient, pour ainsi

[1] Du Commerce que le philosophe doit avoir avec les princes, 2.

[2] Vie de Démosthènes, 2. Cf. E. Egger, *Mémoires d'histoire ancienne et de philologie*, X, p. 259 et suiv.

dire, des trésors d'observations toutes faites; à peine cite-t-il leurs noms [1].

Au reste, si nous avons perdu une grande partie de ses ouvrages, une heureuse fortune nous a conservé tous ceux que, selon ses Biographes de la Renaissance, il aurait composés pour l'éducation de Trajan. Or en est-il un seul où il fasse la moindre allusion à ses rapports avec ce prince? Les Préceptes politiques notamment et la Lettre à Euphanès sur la question de savoir quelle part le vieillard doit prendre à l'administration de l'État peuvent être considérés comme son testament politique[2] Et quelle occasion plus naturelle de rappeler les charges insignes dont à ce moment même, d'après la légende, il devait être investi! Bien loin qu'il en soit ainsi, nulle part, peut-être, le patriotisme du citoyen fidèle à son pays ne se montre avec plus de vivacité. Que dans d'autres ouvrages, il accepte franchement la domination de l'Empire comme un événement providentiel, c'est l'esprit de sa philosophie de l'his-

[1] Il n'invoque pas une fois le témoignage d'Horace. Il cite deux fois Sénèque, mais comme précepteur et comme ministre de Néron. (*Des moyens de réprimer la colère*, 13. *Vie de Galba*, 20. — On sait d'ailleurs que l'authenticité de la *Vie de Galba* est contestée.)

[2] Les Préceptes politiques sont antérieurs à la Lettre à Euphanès; ils paraissent se rapporter aux premières années du règne de Nerva ou de Trajan (§ 19); mais on ne sait vraiment où les biographes de la Renaissance ont pu prendre qu'ils avaient été spécialement écrits pour Trajan : ils sont adressés à un jeune homme d'Erétrie, à Menemachus, qui les avait demandés à Plutarque (§ 1).

toire; que, dans ses Parallèles, il cherche, plus ou moins, à maintenir entre les Grecs et les Romains qu'il compare, une juste balance, il faut en faire honneur à la délicate courtoisie de l'hôte reconnaissant envers la ville qui lui a donné l'hospitalité, au talent de l'artiste habile à « apparier » ses portraits et plus encore, à la sincère impartialité du moraliste[1]. Mais le cœur de l'homme n'y est pour rien. Où il se montre, c'est quand, traçant à ses concitoyens leurs devoirs envers la patrie, le sage vieillard les exhorte à ne pas livrer aux magistrats romains la conduite de leurs affaires; quand il les adjure « de ne pas se laisser attacher aux pieds les fers qu'il porte déjà si durement rivés au cou[2]. » Certes, Plutarque n'est pas un politique, encore moins a-t-il le tempérament d'un tribun; mais à l'accent ému, à la douce et pénétrante énergie de ses admonestations, on le sent, le joug étranger lui pèse : ne pouvant l'alléger, il ne veut pas, du moins, qu'autour de lui, par une négligence ou par une ambition également coupable, on travaille à en augmenter le poids.

De tels faits, de tels sentiments n'ont-ils pas une grande valeur de témoignage? Si dans l'imagination complaisante des érudits de la Renaissance, les assertions de Georges le Syncelle, de Suidas et de Jean de

[1] V. plus bas, chap. III, § 2, *le municipe*.

[2] Préceptes politiques, 19.

Sarisbéry semblaient se prêter un mutuel appui, combien mieux, dans cet ensemble d'arguments tirés de l'âme même de Plutarque, la vérité ne paraît-elle pas soutenir la vérité ! Pour nous, si, en l'absence de tous documents, nous croirions téméraire de chercher à assigner des dates aux divers événements que Plutarque nous fait connaître de sa vie, autrement que par conjecture[1], il est un point qu'il nous semble nous

[1] Aucune chronologie ne donne exactement la date de sa naissance : mais on sait par lui-même qu'à l'époque où Néron vint en Grèce (*De l'Inscription du temple de Delphes*, 1), il étudiait les mathématiques avec ardeur. Pour avoir commencé ces études et en être arrivé à ce point de progrès que son maître le laissât s'engager dans une grave discussion (*Ibid.* 7), il ne pouvait avoir moins de dix-sept ou dix-huit ans : or le voyage de Néron se rapporte à la 12e année de son règne, c'est-à-dire à l'an 66 de l'ère chrétienne ; Plutarque serait donc né vers l'an 48 ou 49 après J. C. — Nul doute qu'il n'ait habité Athènes, pendant sa jeunesse, puisqu'il nous rappelle lui-même qu'il fit ses études de philosophie sous la direction et dans la maison d'Ammonius, avec un commensal et condisciple nommé Thémistocle (*Vie de Thémistocle*, 31). Les questions qu'il raconte avoir traitées à la table de divers amis, pendant certaines fêtes d'Athènes (*Propos de table*, liv. IX et *passim.*), attestent d'ailleurs que le droit de cité dont il jouissait dans la tribu Léontide n'était pas purement honorifique. — D'après l'entretien tenu dans le repas où l'on fête son retour d'Alexandrie, le voyage qu'il avait fait en Égypte se rapporterait à sa jeunesse ; car l'interlocuteur principal de l'entretien est son aïeul Lamprias (*Propos de table*, V, 5, 1). — Le voyage de Sparte paraît se rapporter à un âge plus avancé ; au moins le mentionne-t-il comme lié à un détail relatif à la composition des Parallèles, œuvre de sa maturité, sinon de sa vieillesse. (*Vie d'Agésilas*, 19). — Il alla certainement plus d'une fois à Rome (*Propos de table*, VIII, 7, 1 ; Cf. *Vie de Démosthène*, 2), et un assez long intervalle semble avoir séparé ces divers voyages.

donner lui-même le droit d'affirmer : c'est que, s'il fit un voyage en Égypte et des excursions dans la plupart des villes de la Grèce, s'il parcourut l'Italie et séjourna à Rome, à diverses époques sous l'empire des Flaviens, il n'eut jamais l'idée de se fixer, ni l'ambition de jouer aucun rôle hors de Chéronée, c'est qu'il revint dans sa ville natale, jeune encore, consacrer à ses concitoyens le fruit de son expérience et de son talent.

Le premier ne dut guère avoir lieu avant l'avénement de Vespasien. En effet, nous venons de voir qu'il était en Grèce deux ans avant la mort de Néron. On sait de plus qu'il fut, « tout jeune encore, » (Préceptes politiques, 20) envoyé en mission près du proconsul d'Illyrie, mission qui dut vraisemblablement précéder les négociations plus importantes dont il fut chargé en Italie. Enfin, quel qu'ait été le but de son premier voyage, qu'au désir de servir son pays se soient mêlés, plus ou moins, la légitime ambition d'exercer son talent sur le théâtre qui attirait tous les esprits distingués de la Grèce et le vague désir d'amasser les matériaux de quelque grand ouvrage, le moment, certes, eût été mal choisi pendant les guerres civiles de Galba, d'Othon et de Vitellius, pour ouvrir des conférences de philosophie et se livrer à des recherches d'érudition, non moins que pour suivre des négociations d'affaires : il est donc vraisemblable qu'il attendit, pour partir, le rétablissement de la paix. D'un autre côté, il atteste indirectement lui-même (Préceptes politiques, 15), qu'il était en Grèce, peu après la mort de Domitien. Dès lors, les fonctions civiles et religieuses qu'il remplit à Chéronée et à Delphes, l'éducation de ses enfants et la composition de ses ouvrages durent, à ce qu'il semble, le retenir et l'occuper dans sa ville natale : on peut donc croire qu'il ne s'en éloigna plus. — Quant à la durée de ses divers séjours à Rome dans cet intervalle (de Vespasien à Domitien), il nous paraît impossible de la déterminer. — Il est probable qu'il ne se maria qu'après son retour à Chéronée, vers l'âge de 45 ans. — Il mourut dans un âge avancé.

Plutarque ainsi rendu en quelque sorte à sa ville natale et à lui-même, nous pouvons chercher maintenant dans le détail de sa vie sous quelle influence son génie de moraliste se produisit.

2. VIE DE PLUTARQUE

« C'est un grand bonheur pour des jeunes gens, » écrivait-il aux descendants d'Aratus en commençant la Vie du chef de la ligue Achéenne[1], « d'entendre raconter les belles actions de leurs pères. » Plus heureux encore, sous ce rapport, que les descendants d'Aratus, Plutarque eut longtemps sous les yeux les modestes, mais vivants exemples de sa famille. On ne saurait affirmer qu'il ait connu son bisaïeul Nicarque; mais Lamprias, son aïeul, vivait encore à l'époque où il revint d'Alexandrie[2]; et il conserva son père, au moins jusqu'à l'époque de son mariage. C'était une ancienne famille de Chéronée, honorable, aisée[3], où les habitudes de fidélité au sol natal s'étaient fidèlement transmises de génération en génération. Nicarque était à Chéronée, au moment où avait éclaté la dernière lutte d'Octave et d'Antoine; à la veille d'Actium, il avait vu ses conci-

[1] Vie d'Aratus, I.
[2] Propos de table, V, 5, § 1.
[3] *Ibid.*, II, 8, § 2.

toyens contraints, le fouet dans les reins, de transporter sur leurs épaules chacun une chargé de blé jusqu'à la mer d'Anticyre[1]. C'était surtout une famille de sages ayant le goût de l'étude et des doctes entretiens. Plutarque appelle son aïeul « le vieillard » comme on appelait Homère, par une suprême distinction d'honneur « le poëte[2] » ; et l'aimable vieillard, qui n'avait jamais l'esprit plus fécond qu'après quelques libations, se comparait lui-même à l'encens[3] qui n'exhale que sous l'action de la chaleur ses parfums les plus exquis. Tel il nous apparaît, en effet, dans les Propos de table, la parole vive, la mémoire prompte et sûre, posant les questions avec précision ou les résolvant avec autorité[4]. D'un esprit moins brillant, mais plus réfléchi et plus fin, le père de Plutarque excellait aussi à éveiller sur tout sujet la curiosité et le jugement de la jeunesse dont il aimait à s'entourer, et ses conseils laissaient dans l'esprit une trace durable[5]. A plus de soixante-dix ans, Plutarque se rappelait encore la leçon qu'il lui avait donnée dans sa jeunesse. « Il me souvient, » dit-il[6], « que, estant encore bien jeune, je fus envoyé, « avec un autre, en ambassade devers le proconsul, et

[1] Vie d'Antoine, 68.
[2] Propos de table, V, 6, § 1 ; 9, § 1.
[3] *Ibid.*, I, 5, § 1.
[4] *Ibid.*, IV, 4, § 4 ; V, 8, § 3 ; IX, 2, § 3. — Cf. Vie d'Antoine, 28.
[5] *Ibid.*, II, 8, § 2 ; III, VII, § 1, III, 7 à 9 ; I, 2, § 2.
[6] Préceptes politiques, 20. Traduction d'Amyot.

« ce mien compagnon estant ne sçais pourquoy demeuré « derrière, j'y allay seul et feis ce que nous avions « commission de faire : à mon retour, ainsi que je « voulus rendre compte en public et faire le rapport « de ma charge, mon père se levant seul, me défendit « de dire : je suis allé, mais nous sommes allez ; n'y « j'ay parlé, mais nous avons parlez, et faire mon « récit en associant toujours mon compagnon à ce que « j'avais fait. »

Deux frères, Timon et Lamprias, partageaient avec Plutarque ces graves et douces leçons du foyer domestique : Timon, qu'une certaine réserve de caractère semble retenir un peu à l'écart : esprit judicieux d'ailleurs, et orné[1] ; Lamprias, le plus jeune, qu'une humeur vive, enjouée, prompte à l'attaque et à la riposte, parfois caustique, lance souvent, avant qu'on l'en prie, au milieu de toutes les discussions[2] : aimable et gai compagnon au surplus, tenant bien sa place à table, dans les chœurs de danse, dans les jeux, partout où la verve et l'entrain sont de mise[3]. Mais c'est évidemment

[1] Propos de table, II, 5, § 1. — Des Délais de la justice divine, I, 4, 12. — Dialogue sur l'âme, 1 (fragments). — De l'Étymologie des mots appliqués à la mort, 2 (fragments).

[2] Propos de table, I, 2, § 5 ; 4, § 5 ; 8, § 3 ; II, 2, § 1 ; IV, 4, § 1 ; VII, 5, § 1 ; 10, § 2 ; VIII, 6, § 5 ; IX, 5, 1 ; 6, 1 ; 14, 2 et 4. — De la Cessation des oracles, 1, 5, 7, 9, 22, etc. — De l'Inscription du temple de Delphes, 3 et 4.

[3] Propos de table, II, 2, 1 ; IX, 15, 1.

Plutarque, qui, par les avantages d'une intelligence à la fois ouverte et réfléchie, non moins que par le privilége de l'âge, attire tout particulièrement à lui les égards et les soins. Dès ce moment, il se révèle à nous avec tous les caractères qui le distinguent : une érudition peu approfondie, mais singulièrement abondante, une merveilleuse facilité à s'approprier le fruit de ses lectures et un certain désir d'en faire montre, par-dessus tout un penchant marqué à ramener toutes les questions à une application morale, et une précoce maturité de bon sens. S'inclinant devant cette supériorité, ses frères ne le traitent eux-mêmes qu'avec une sorte de condescendance respectueuse. On l'appelle le philosophe ; et, à la table de famille, son père, le prenant pour arbitre, lui renvoie la solution des questions sur lesquelles il hésite lui-même à se prononcer[1].

En allant à Athènes compléter ses études, Plutarque rompit-il tous les liens de cette sage et riante tutelle? Il retrouva du moins, dans la maison d'Ammonius, la vie de famille à laquelle il était habitué. Ammonius n'est pas seulement pour lui un maître, comme Onésicrate[2] ou Émilianus[3] auxquels il rend hommage, en

[1] Propos de table, I, 2, § 1.

[2] De la Musique, I, 2; II, 4; XLVIII. 2. — Cf. Propos de table, V, 5, 1.

[3] De la Cessation des oracles, 17.

passant : c'est un précepteur[1] ; et au rôle qu'il lui attribue dans ses ouvrages[2], à l'importance du Traité qu'il lui avait dédié[3], il est évident qu'il dut avoir sur le développement de son intelligence une influence profonde.

Qu'était-ce donc que cet Ammonius et quel était son enseignement ? Eunape[4] prétend que son histoire se trouve tout entière dans les œuvres de Plutarque. S'il en était ainsi, elle n'aurait pas prêté à tant d'opinions diverses[5]. La vérité est que, les écrits de Plutarque étant

[1] Du Flatteur et de l'Ami, 31. Il l'appelle καθηγητὴς ἡμέτερος. « Καθηγητὴς honestiore uomine dicitur pro διδάσκαλος. » (Wyttenbach.)

[2] De l'Inscription du temple de Delphes, 2. — De la Cessation des oracles, 8, 20. — Propos de table, IX, 14, § 6 et 7. — Cf. de la Cessation des oracles, 4, 33, 37, 38, 46. — De l'Inscription du temple de Delphes, 17 à 20.

[3] Catalogue de Lamprias, n° 83. Ἀμμώνιος, ἢ περὶ τοῦ μὴ ἡδέως τῇ κακίᾳ συνεῖναι.

[4] De Vitis sophistarum, procemium.

[5] Au dire de Patricius, — *Discussions péripatéticiennes*, tome I, livre X, p. 139) — se fondant sur un texte de Suidas (nomine Ἀμμώνιος), Ammonius serait un philosophe alexandrin, celui-là même qui succéda à Aristarque dans la direction de l'école d'Alexandrie, avant l'avénement d'Auguste à l'Empire. Mais comment admettre que le maître, qui était dans la vigueur de son talent, en l'an 31 avant J. C., ait présidé à l'éducation d'un jeune homme né au plus tôt vers l'an 48 après J. C. ? (Cf. Ruauld, 7 ; Fabricius, note *h* ; Bayle, *Dictionnaire philosophique*, art. *Ammonius* ; Brucker, *Histor. critic. philosoph.* déjà cité ; Dictionnaire des Sciences philosophiques.) — D'après Corsini, (*Vita Plutarchi*, 6) ce serait le même Ammonius que l'Ammonius dit de Lampra, auteur de différents traités sur les Dieux et les cérémonies de leurs cultes.

effectivement la source unique de nos renseignements sur l'identité et les œuvres de son maître, on ne saurait même affirmer, dans le silence de son témoignage, si, comme le dit Eunape, il était d'Alexandrie[1]. Quant à son enseignement, dans les traités de Plutarque, il professe les principes de l'Académie[2]. D'autre part, cependant, nous voyons qu'un de ses disciples avec lequel Plutarque avait partagé sa table et son toit, devint plus tard une des gloires du Lycée[3]. Il semble donc que ses opinions n'avaient rien d'absolu[4]; ce qui n'était pas incompatible, il est vrai, avec les doctrines de l'Académie. Homme érudit d'ailleurs, et sensible au plaisir de montrer son érudition, versé dans la mythologie, goûtant les mathématiques, ne répudiant aucun des exercices de l'intelligence[5], Ammonius ne manquait ni d'élévation d'esprit, à ce qu'il semble, ni de finesse. Plutarque lui prête des réflexions charmantes sur les agréments de la danse[6]; et les développements sur

[1] Dans le traité de *la Cessation des oracles*, Ammonius discute avec vivacité une opinion sur les coutumes des prêtres de Jupiter Ammon, sans faire la moindre allusion à l'origine égyptienne qu'Eunape lui attribue, § 4.

[2] Propos de Table, IX, 14, § 7. — De la Cessation des oracles, 8, 20, 37, 38. — De l'Inscription du temple de Delphes, 2, etc.

[3] Vie de Thémistocle, 32 ; Cf. Propos de table, I, 9.

[4] Patricius en fait le chef de la secte des philosophes syncrétiques. Cf. Brucker, déjà cité. « Præceptorem habuit Ammonium, philosophum doctum, sed syncretismi jam tum peste afflatum. »

[5] De l'Inscription du temple de Delphes, 6, 17.

[6] Propos de table, IX, 15, § 2.

l'existence de Dieu qu'il lui met dans la bouche, sont assurément quelques-unes des plus belles pages qu'ait inspirées la métaphysique de Platon[1]. Ajouterai-je que, s'il faut attacher quelque idée au choix de l'ouvrage que son disciple lui avait dédié, c'est à l'étude de la morale et de la morale pratique qu'Ammonius paraîtrait s'être particulièrement voué[2].

Ce qui ressort plus clairement des allusions de Plutarque, c'est qu'Ammonius ne se tenait pas enfermé dans le domaine de la spéculation pure. Il serait difficile de dire au juste quelle part il prit au gouvernement des affaires d'Athènes. Mais nous voyons que les Athéniens l'élevèrent d'abord à la préture, puis par trois fois à l'archontat[3], et à l'époque du voyage de Néron en Grèce, ce fut à lui que l'on confia le soin de faire à l'empereur les honneurs du temple de Delphes[4].

Toutefois c'est sur la méthode du maître et le caractère de l'homme que le témoignage de Plutarque jette le plus de lumière. Il paraît que, dans son enseignement comme dans sa vie, Ammonius joignait l'exemple au précepte, parfois même avec des procédés que ne réprouvaient par les usages de l'éducation antique, mais qui blesseraient aujourd'hui les

[1] De l'Inscription du temple de Delphes, 17 à 21.
[2] Voir page 34, note 3.
[3] Propos de table, IX, I, § 1. Cf. VIII, 3, § 1.
[4] De l'Inscription du temple de Delphes, 1.

plus vulgaires sentiments d'humanité. Un jour, ayant remarqué qu'à dîner « quelques-uns de ses disciples ne s'étaient pas contentés de mets simples, il fit, en notre présence, » dit Plutarque, « battre de verges un esclave, sous le prétexte que celui-ci avait besoin d'assaisonnement pour sa nourriture, et en même temps, il jeta sur nous un regard destiné à nous faire sentir la leçon [1]. » Un autre jour [2], à une table qu'il préside, des jeunes gens ayant choisi, parmi les couronnes qui leur étaient présentées, des couronnes de roses, il leur reproche d'avoir préféré la rose au laurier, qui seul est viril ; et les jeunes gens, tout décontenancés, se hâtent de détacher furtivement leurs couronnes. Dans maint autre trait cité par Plutarque, on sent le maître ; il a de l'autorité [3]. Mais sous ces apparences de rigueur, c'est une autorité bienveillante, enjouée même [4]. Il aime la jeunesse, il se plaît à faire rejaillir sur ceux qui, comme lui, l'instruisent, la considération que lui valent les dignités dont il est revêtu [5] ; et rassemblés à sa table, les esprits les plus divers, les moins disposés à s'entendre, se trouvent

[1] Du Flatteur et de l'Ami, 31. Sur ce mode d'éducation, voir Pollux, *Onomasticon*, IV, 149.

[2] Propos de table, III, 1, § 1 et 2.

[3] *Ibid.* IX, 1, § 2 ; 2, § 1 ; 3, § 1. De la Cessation des oracles, 46.

[4] Propos de table, IX, 14, § 2. — De l'Inscription du temple de Delphes, 4, 17.

[5] Propos de table, IX, 1.

des points de contact et d'accord qu'ils ne soupçonnaient point[1]. Plutarque, qui lui fait plus d'une fois exprimer ses propres idées, ne lui a-t-il pas aussi quelque peu prêté de son caractère? Il paraît assurément l'avoir assez aimé pour cela. Et l'on voit qu'il était lui-même son élève de prédilection. Ammonius semble tenir comme à honneur de le produire[2]; et si ce n'est pas sous sa direction, c'est du moins sous ses auspices, on peut le croire, qu'il fit le voyage d'Alexandrie[3].

En l'absence de tout renseignement sur le séjour de Plutarque en Égypte, d'Athènes, c'est à Rome seulement qu'il nous est possible de le suivre. Arrivé vraisemblablement dans les premières années du règne de Vespasien, revenu après quelque intervalle et parti définitivement à la fin du règne de Domitien, on sait par lui que les négociations publiques d'intérêt municipal qu'il était chargé de conduire remplirent une partie de sa vie[4] : tout le temps qu'il demeura en Italie, il fut, pour ainsi dire, le chargé d'affaires de sa ville natale. Mais on sait aussi par lui-même qu'il tint école à Rome[5], et il n'est pas douteux que les affaires lui

[1] Propos de table, IX.

[2] *Ibid.*, IX, 2, 13, 14 et passim.

[3] On peut croire aussi que c'est en compagnie de Théon, comme lui disciple d'Ammonius et un de ses plus fidèles amis. (*Prop. de tab.* I, 4, 9; VIII, 6; etc.)

[4] Vie de Démosthène, 2. — De la curiosité, 15.

[5] Vie de Démosthène, 2.

aient laissé beaucoup de loisir pour ses travaux et ses leçons.

Le moment n'avait jamais été plus propice au métier de sophiste. Si par littérature, en effet, il fallait entendre le goût du bel esprit, le règne des Flaviens mériterait assurément d'être compté parmi les époques les plus mémorables de la littérature romaine : abondance, variété, célébrité bruyante des productions, émulation des auteurs, rien n'y manque de ce qui semble constituer un grand mouvement d'esprit[1]. Et ce qui caractérise ce mouvement entre tous, c'est qu'il est essentiellement littéraire. Les écrivains de la République étaient avant tout des hommes d'État : le vieux Caton, Cicéron, César ne donnaient aux lettres que leurs heures de délassement et de repos. Même sous Auguste, alors que dans la désoccupation politique, la littérature commençait à n'être plus que la distraction et la parure d'une société pacifiée et vieillie, un puissant intérêt national, politique ou religieux, en soutenait les productions ; le sentiment du patriotisme inspirait les recherches de Varron, les récits de Tite-Live, la muse de Virgile et d'Horace ; n'en sent-on pas le souffle encore, bien qu'amolli, dans les œuvres d'Ovide ? Sous les Flaviens, héritiers de la poli-

[1] « Si quando urbi nostræ liberalibus studiis floruit, nunc maxime floret, » dit Pline fièrement (*Lettres* I, 10) ; et ailleurs : magnum poetarum proventum hic annus tulit. *Ibid.*, I, 13. Cf. VI, 21.

tique du fondateur de l'Empire, la culture des lettres était devenue un passe-temps, une profession, un métier. La philosophie était bannie de Rome. L'histoire, alimentée par les sources nouvelles ouvertes à l'érudition, allait prendre un brillant essor; mais dans les documents recueillis au Capitole par l'administration éclairée de Vespasien, les grandes familles ne cherchaient encore que les titres de leur noblesse, les bases de leur généalogie. A part quelques hardiesses généreuses, la poésie n'était plus qu'un amusement de désœuvré ou un gagne-pain de courtisan, l'éloquence une arme mercenaire ou un vain instrument de parade. Une protection habile et magnifique encourageait politiquement cet inoffensif essor des esprits, multipliait les bibliothèques, fondait et rétribuait des chaires publiques d'éloquence, instituait des concours de poésie, mettait aux prises Rome et la Grèce, s'ingéniait à occuper tous les talents. C'est le siècle des gens de lettres. Le nom apparaît alors dans la langue latine, consacré tout d'abord par un traité spécial et par d'illustres exemples [1].

Quelle émotion produisaient dans ce monde de beaux esprits l'attente et l'arrivée d'un sophiste grec en renommée, vingt endroits de la correspondance de Pline le jeune en témoignent. « Ne pas aller l'en-

[1] Pline, *Lettres*, III, 5; VIII, 12 Cf. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, IX, 16.

tendre, dût-on venir des extrémités de la terre, comme jadis cet habitant de Cadix qui fit le voyage de Rome, pour voir Tite-Live, c'était une honte, un crime de lèse-littérature[1]. »

S'il fallait en croire Ruauld[2], Plutarque n'aurait pas plutôt paru à Rome que la ville entière, saisie d'un de ces enthousiasmes, aurait couru à ses leçons. « Pouvait-on longtemps ignorer qu'il était arrivé, non un homme, mais une bibliothèque parlante? » Pour un jeune homme de vingt ans, — Plutarque n'avait pas davantage à cette époque — le prodige vraiment passe la mesure. Pourquoi ne pas en convenir? Il faut le reconnaître, sans lui en faire un grand mérite, Plutarque ne paraît pas avoir commencé, comme un trop grand nombre de ses contemporains les plus célèbres, par faire l'éloge du vomissement ou de la fièvre, de la mouche ou de la puce[3], mais ses premières œuvres, celles qui, selon toute apparence, se rapportent aux premières années de son séjour à Rome, sont des œuvres de sophiste. Le *Traité sur l'utilité comparée de l'eau et du feu* est une pure déclamation. Rien ne prouve, il est vrai, qu'il ait été l'objet

[1] Pline, *Lettres*, II, 3. Cf. I, 10.

[2] Vita Plutarchi, 13.

[3] Voir ce qu'il dit lui-même de ces sortes de sujets. (De la Manière d'écouter, 13.) Cf. Talbot. *De Ludicris apud veteres laudationibus*, 1850.

d'une leçon faite à Rome. Peut-être, comme dans le morceau sur la *gloire littéraire et militaire des Athéniens* dont le tour est plus brillant, sinon plus naturel, peut-être faut-il n'y voir qu'une composition d'élève, quelques pages conservées d'un cahier de rhétorique. Il n'en est pas de même des Traités *sur la fortune des Romains et sur la fortune d'Alexandre* : sur ceux-là la marque d'origine, pour ainsi dire, est restée[1]. Or, s'il est vrai que le moraliste s'y révèle par quelques observations ingénieuses, l'érudit, par une science abondante et variée, l'écrivain par un certain éclat de style ; les allégories ambitieuses, les comparaisons outrées et subtiles trahissent manifestement une imagination encore en effervescence et mal réglée. C'est aussi, semble-t-il, à la même époque qu'il faut rapporter les deux Traités sur *l'usage des viandes*. Plutarque raconte, en effet, que pendant son séjour à Rome[2], il s'éprit d'une belle ardeur pythagoricienne, et ces deux Traités témoignent effectivement çà et là de l'émotion d'un néophyte. Néanmoins et bien que l'élo-

[1] « Jamais plus grand débat fut-il institué, » dit l'auteur, « entre la Fortune et la Vertu se disputant l'œuvre de la grandeur Romaine, ou plutôt réunissant leurs forces pour fonder cette merveille, celle reine, Rome, le lien des nations, la clef de voûte de l'univers, l'ancre immobile du monde incessamment agité ? » (De la Fortune des Romains, § 2, Cf. 13). N'est-ce pas là un langage destiné à un auditoire romain et comme un langage de bienvenue ?

[2] Propos de table, II, 3.

quente traduction de Rousseau[1] en ait inopinément renouvelé la fortune, il est difficile d'y voir autre chose que le développement, plus ou moins senti, d'un lieu commun.

Plutarque a donc débuté à Rome, comme débutaient tous les sophistes. Mais il ne dut pas tarder à chercher dans une voie plus féconde et plus haute l'inspiration de son talent. A côté de ces sophistes dont le métier était de faire assaut d'éloquence ou d'esprit sur quelque sujet d'école, d'autres, portant sous le même nom un utile et généreux esprit de propagande philosophique, se donnaient la tâche d'éclaircir les vérités de la morale pratique et de diriger les consciences. Ce n'était point une profession nouvelle, on l'a prouvé avec une ingénieuse abondance de fines observations[2]. Introduite à Rome avec la philosophie grecque, elle s'y était implantée avec elle[3] et rapidement fortifiée au milieu des troubles des guerres civiles[4] et des misères de l'Em-

[1] Emile, liv. II.

[2] *Les Moralistes sous l'empire romain*, par M. C. Martha, professeur suppléant à la Faculté des lettres : *la Morale pratique dans les lettres de Sénèque*; *la Prédication morale populaire.*

[3] Plutarque, *Du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes*, I. — Cf. Cicéron, *Disc. pour Archias*, 24 ; Térence, *Andrienne*, vers 28.

[4] Plutarque, *Vie de Brutus*, 2, Cf. 1 ; *de Caton*, 10, 16, 67 à 70 ; *de Crassus*, 3 ; *du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes*, I. — Cf. Cicéron, *Acad.*, II, 36; *Tuscul.* V. 39 ; *Lett. à Atticus*, II, 20.

pire[1]. Tandis que les plus nobles familles avaient leur philosophe attitré comme leur médecin[2], la jeunesse des écoles et le commun des gens éclairés, parfois même de grands personnages, s'empressaient au pied de la chaire de ces maîtres de sagesse. S'il est vrai, comme Sénèque le prétend[3], peut-être avec les regrets de la vieillesse dont les regards se retournent toujours vers le passé, qu'à la fin du règne de Néron, le zèle des auditeurs pour ces leçons de morale pratique se fût refroidi, il semble qu'il s'était rallumé d'une ardeur plus vive sous les Flaviens Musonius[4] et Épictète[5] attestent, dans leurs œuvres, par des allusions ou des recommandations expressives, la faveur dont elles jouissaient ; mais nul mieux que Plutarque n'en fait connaître l'importance et le caractère.

Ce qui explique comment cet enseignement échappe, au premier regard, dans le mouvement de la civilisation païenne, au premier siècle après Jésus-Christ,

[1] Sénèque, *De la Tranquillité de l'âme*, 14; *Epîtres*, 77 ; Tacite, *Annales*, XIV, 59 ; XVI, 34 et 35 ; *Histoires*, III, 81 ; Plutarque, *Préceptes politiques*, 18 ; *Vie d'Antoine*, 80, 81.

[2] Sénèque, *Consolation à Marcia*, 4 ; *De la Tranquillité de l'âme*, I ; *Epîtres à Lucilius*, 22, 29, 30, 38, 48, 77, etc.; Suétone, *in Octavio*, 98 ; Cf. Plutarque : *Apophthegmes des rois et des généraux*, Auguste, 7, 3, 5 ; Dion Chrysostome, *Discours*, 27.

[3] *Epître* 108.

[4] Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, V, 1.

[5] Entretiens, III, 23 ; Cf. Philostrate : *Vie d'Apollonius de Thyane* (traduction de M. Chassang) et Eunape : *Vies des sophistes*.

c'est d'abord que, se rattachant à la même origine que les Lectures, et s'adressant, en partie du moins, au même public, il est demeuré longtemps confondu avec elles; et l'on comprend que l'éclat bruyant des Lectures ait couvert le bruit modeste d'une prédication dont l'écho ne devait retentir que dans les cœurs. Rien de plus grave, en effet, et de plus austère que ces assemblées dont Plutarque nous trace le tableau, en prescrivant les règles qui devaient y être observées. Tout y était l'objet d'une attention scrupuleuse: l'attitude qu'il convenait de garder, la mesure des signes d'approbation ou d'improbation qu'on pouvait se permettre, les moindres détails de bienséance, les mouvements, les gestes, les regards[1]. On s'y préparait « comme aux initiations, » on s'y présentait comme à « une cérémonie sainte[2]. » Les matières les plus diverses de la morale privée, publique ou religieuse, faisaient l'objet des entretiens[3]. Le plus souvent, le maître annonçait à l'avance le sujet de sa leçon, et l'usage prescrivait de respecter le choix qu'il avait fait[4]. Quelquefois il invitait les auditeurs à indiquer eux-mêmes

[1] De la Manière d'écouter, 5 à 7, 13 à 15; De la Curiosité, 15. Cf. Sénèque, *Epîtres*, 108; Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, V, 1.

[2] De la Manière d'écouter, 6, 16. Cf. Du Commerce que le philosophe doit avoir avec les princes, § 3, où le philosophe est comparé avec le prêtre et mis au-dessus de lui.

[3] De la Manière d'écouter, 11, 12.

[4] *Ibid.*, 10.

sur quel point ils désiraient que portât l'enseignement du jour, et alors on devait bien prendre garde de ne lui rien proposer que d'utile et de raisonnable, rien qui ne fût surtout dans la nature de ses études ordinaires[1]. Se sentait-on pressé par quelque passion qui exigeât une prompte guérison, « crainte superstitieuse, colère, querelle de ménage, amour illégitime et violent[2], » c'était un devoir de découvrir son mal et d'en demander le remède. Parfois une discussion s'engageait entre l'auditoire et l'orateur. Mais quelle que fût la nature de l'entretien, et que le maître en conservât seul ou qu'il consentît à en partager la direction, nul ne devait y assister avec insouciance, « comme un convive mangeant du bout des lèvres les mets que son hôte se donne la peine de lui servir[3]. » Le rôle de tout auditeur était de soutenir la parole de l'orateur par une attention intelligente, de se tenir incessamment en rapport d'esprit et de cœur avec lui, « à l'instar des joueurs de paume qui se renvoient le balle[4], » de se rappeler surtout qu'il était venu, non comme au théâtre, dans le but d'écouter des charlatans ou des musiciens, mais dans une école de vertu, avec l'intention d'apprendre à régler sa vie[5]. L'entretien terminé, les disciples les

[1] De la Manière d'écouter, 11.
[2] *Ibid.*, 12.
[3] *Ibid.*, 14.
[4] *Ibid.*, Cf. 18.
[5] *Ibid.*, 8, 9. Cf. Sénèque, *Epître* 108.

plus intimes demeuraient avec le maître et poursuivaient, en se promenant, la conférence. Pour tous, la porte du philosophe restait ouverte : chacun pouvait venir compléter, par la secrète confession de ses faiblesses, l'effet de la leçon et puiser dans de paternels encouragements des forces nouvelles pour la lutte[1]. Il ne suffisait pas, en effet, d'avoir attentivement ouvert l'oreille à de sages conseils : il fallait s'en pénétrer[2]. Le maître en suivait lui-même les effets ; il allait visiter ses disciples et les surprendre dans leurs occupations journalières[3]. Les voyait-il se dérober à cette douce et salutaire surveillance, il les arrachait à leur retraite et ne se lassait point qu'il n'eût forcé les portes de leur cœur[4]. Qu'il se trouvât plus d'un maître qui, abusant de ses cheveux blancs, d'un geste élégant, d'une voix sonore, et mentant à son titre[5], se montrât moins jaloux d'éclairer et d'instruire un sérieux auditoire que d'attirer et d'éblouir la foule ; que les plus graves assemblées fussent troublées par des critiques malveillantes, par des questions indiscrètes, par de bruyants applaudissements[6], les règles mêmes par

[1] De la Manière d'écouter, 12 ; Comment on peut connaître les progrès qu'on a faits dans la vertu, 2. Cf. Des Délais de la justice divine, 1.

[2] De la Manière d'écouter, 18.

[3] Comment on peut connaître les progrès, etc., 16.

[4] *Ibid.*, 11.

[5] De la Manière d'écouter, 7.

[6] *Ibid.*, 15.

lesquelles Plutarque cherche à prémunir ses disciples contre ces piéges, ces inconvenances ou ces mauvais sentiments, en fournissent le témoignage; mais ces règles prouvent aussi quels fruits on pouvait attendre, quels fruits on recueillait de ces cours faits et suivis avec zèle. Une impression profonde en demeurait qui passait dans les mœurs et se traduisait en vertu. Tel, au sortir d'une leçon sur la pauvreté et la tempérance, faisait vœu d'ascétisme; et si le train du monde l'avait plus tard ressaisi, il avait toujours conservé, du moins, le goût et l'habitude de la sobriété[1]. L'application à bien écouter, disait-on à la jeunesse, est le commencement d'une bonne vie[2].

Quoi qu'il en soit, en décrivant sous ces traits le rôle du maître de morale, on ne peut douter que ce ne soit son propre rôle que Plutarque nous décrit. Paresseux à écrire, s'il faut l'en croire[3], il parlait d'abondance sur des notes; et, comme il n'a mis ses notes en ordre qu'à Chéronée et en les complétant suivant les besoins de ceux pour lesquels il les rédigeait, il est impossible de distinguer dans ses Traités ce qu'il prononça de verve, à Rome, de ce qu'il ajouta plus tard, après de nouvelles observations. Nul doute, d'ailleurs, que son enseignement n'ait été sérieusement suivi.

[1] Sénèque, *Épîtres à Lucilius*, 108.
[2] De la Manière d'écouter, 18.
[3] Du Destin, 1. — Ce Traité est, il est vrai, d'une authenticité douteuse.

« Un jour que je déclamois à Rome, » raconte-t-il lui-« même[1], « Rusticus, celuy que Domitian depuis feit « mourir, pour l'envie qu'il portoit à sa gloire, y estoit, « qui m'escoutoit ; au milieu de la leçon, il entra un « soudard qui luy bailla une lettre missive de l'Empe-« reur ; il se feit là un silence, et moy mesme feis une « pause à mon dire, jusques à ce qu'il l'eust leue : « mais luy ne voulut pas, ni n'ouvrit point sa lettre, de-« vant que j'eusse achevé mon discours et que l'assem-« blée de l'auditoire fust départie... » Toutefois, si sa parole était religieusement écoutée, il ne paraît pas qu'elle ait jamais eu un grand retentissement. Son nom n'est même pas cité dans les lettres de Pline, qui fait un si brillant éloge d'Isée[2]. Il semble seulement qu'il passât pour posséder entre tous l'expérience des affections de la vie domestique et le tact du cœur : c'est à sa médiation que les familles en mésintelligence ont recours pour se réconcilier[3].

En même temps qu'il éclairait et instruisait les autres, Plutarque poursuivait ses propres études ; il fouillait les bibliothèques, réunissait les matériaux des *Questions grecques* et des *Questions romaines* et préparait ses *Parallèles*. Le soir, il se délassait de ces travaux dans la société de quelques amis. Des camarades

[1] De la Curiosité, 15. Traduction d'Amyot, 26.
[2] Pline, *Lettres*, I, 10 ; II, 3.
[3] De l'Amour fraternel, 4.

d'école et des parents que nous retrouvons partout à sa suite, Théon, Soclarus, Philinus et Thémistocle, Patroclèas, Firmus et Craton, en formaient le noyau. Autour d'eux venaient se grouper, tantôt l'un, tantôt l'autre, divers membres de la colonie grecque de Rome[1]. Unis par la communauté d'origine et peut-être de profession, une amitié, commune aussi, les rassemblait à la table hospitalière de quelques Romains, plus ou moins connus dans l'histoire politique de leur temps, mais tous distingués par leur goût pour les lettres et par la dignité de leur vie. Parmi eux, Plutarque nous fait connaître Metrius Florus[2], un savant, un puriste, qui faisait la leçon même à Vespasien[3]; Paccius, un brillant avocat[4], auditeur assidu des cours de morale; l'ami de Pline et de Tacite, Fundanus[5]; l'illustre et vertueux conseiller de Nerva et de Trajan, Sossius Sénécion[6]. C'est dans cette intimité d'élite que Plutarque

[1] Protogène, l'ami de Thespesius, Diogenianus de Pergame, l'épicurien Alexandre, Eustrophe d'Athènes, Empédocle, Nestor le Syrien, un médecin de Thasos, Athryllatus, un autre médecin de Nicopolis, Nicias, le Pythagoricien Lucien, Apollonide, Eros, Sylla, etc... (Propos de table, *passim*.)

[2] Propos de table, I, 9; III, 5, 4; V, 7, 10; VII, 1, 2, 4, 6; VIII, 1, 2, 10.

[3] Suétone, *in Vespasiano*, 22.

[4] De la Tranquillité de l'âme, 1.

[5] De la Colère. — Cf. Pline, *Lettres*, I, 9; IV, 15; VI, 6.

[6] Propos de table, I, 5; II, 3; IV, 3; V, 1. — Cf. Tacite, *Vie d'Agricola*, 2 et 25; Pline, *Lettres*, I, 13; IV, 4.

paraît avoir passé, à Rome, tout ce que les affaires de ses compatriotes, ses conférences et ses études lui laissaient de loisir ; c'est avec eux que les *Propos de table* nous le montrent discutant familièrement, comme autrefois chez son père ou chez son maître Ammonius, des problèmes d'érudition morale, historique, philosophique, grammaticale ou littéraire.

Les entretiens de table avaient toujours été, on le sait, très en faveur chez les Grecs[1], et les Grecs en avaient acclimaté à Rome l'usage et le goût[2]. Au premier siècle de l'ère chrétienne, dans l'oisiveté politique à laquelle étaient réduits les esprits, c'était une distraction à laquelle ne dédaignaient pas de prendre part les plus fines et les plus nobles intelligences[3]. Bien plus, les maîtres du monde, les Césars, s'y adonnaient eux-mêmes avec une sorte de passion. Quelle

[1] Voir les Banquets de Platon et de Xénophon et les Problèmes d'Aristote. Cf. Athénée, *Le Souper des Sophistes.*

[2] Plutarque : *Vie de Caton l'Ancien*, 25 ; Propos do table, livre VII, préface. — Cf. Cicéron, Lettres familières, IX, 24 : « Remissio animorum maxime efficitur sermone familiari, qui est in conviviis dulcissimus, ut sapientius vocant nostri quam Græci : illi συμπόσια, id est compotationes aut concœnationes, nos convivia, quod tum maxime simul vivitur. »

[3] Martial, *Epig.*, IX, 77 ; Cf. VII, 76, X, 97 ; Juvénal, *Sat.*, IX, 10 ; VI, 433 et suiv. ; Pline, *Lettres*, I, 15 ; Pétrone, *Satyricon*. — Un grammairien du sixième siècle cite, parmi les ouvrages aujourd'hui perdus de Tacite, un recueil de facéties, qui, vraisemblablement, n'était pas autre chose que des mélanges d'observations morales et littéraires discutées dans des réunions de table.

mesure de liberté et d'égalité était laissée aux convives à la table d'un Tibère, Suétone nous le laisse assez clairement entendre. A César appartenait de droit le dernier mot, et malheur à celui qui, ayant deviné ou frauduleusement surpris la solution que César avait préparée, commettait l'imprudence de l'énoncer avant lui[1]! Par les dispositions souveraines que ces tout-puissants érudits apportaient dans les discussions, on peut juger de l'importance du plaisir qu'ils y attachaient. Sous une forme aimable et familière, ce plaisir n'était pas moindre dans les cercles où le recueil de Plutarque nous introduit. L'usage des entretiens de table avait si bien pris racine dans les habitudes de la vie privée, qu'il avait, pour ainsi dire, sa législation, son code. Tout en était réglé et déterminé avec précision : le nombre, la place, la tenue des convives, le rôle du président, la nature, la marche, le ton des discussions, le genre des matières qui devaient être traitées pendant le repas, celles qui n'étaient de mise qu'au dessert[2]. Certains anniversaires politiques,

[1] Suétone, *in Tiberio*, 56 : « Quum soleret ex lectione quotidiana quæstiones super cœnam proponere, et comperisset, Seleucum grammaticum, a ministris suis perquirere, quos quoque tempore tractaret auctores, atque ita præparatum venire, primum a contubernio removit, deinde etiam ad mortem compulit. » Cf. *ibid.*, 70 ; Tacite, *Annales*, IV, 58 ; XIV, 16. — Marc-Aurèle donne comme une preuve de sa bienveillance de n'avoir jamais fait à ses amis une obligation de partager ses repas. *Pensées*, I, 16.

[2] Propos de table, I, 1, 2, 3, 4 ; II, préface, 1 ; III, préface, 1 ; V, 5,

certaines fêtes religieuses étaient l'occasion d'entretiens plus solennels : des magistrats, des personnages y étaient invités[1]. Parfois aussi, on s'assignait entre amis une maison commune, une promenade aux montagnes ou à la mer, on emportait avec soi le livre dont on voulait s'occuper, et après que le repas avait réparé les forces et mis les esprits en éveil, la conversation s'engageait[2]. Mais, le plus souvent, c'étaient de simples réunions intimes[3] auxquelles les jeunes gens prenaient part[4], et dont les femmes n'étaient pas exclues[5]. Des morceaux de musique et de chant, des chœurs de danse, des représentations de mimes, des scènes dialoguées tirées des œuvres de Platon, des séances d'art plastique variaient ou suivaient les entretiens[6]; chacun y apportait les connaissances de sa profession : les neuf Muses y présidaient. La tragé-

6 ; VII, 4, 5, 7, 9, 10. Les animaux de terre sont-ils mieux doués que les animaux de mer, 2. — Cf. Martial, *Epig.*, IX, 77; Aulu-Gelle, *Nuits Att.*, XIII, 2.

[1] Propos de table, livre IX, préface; I, 10; II, 10 : III, 1, 7; IV, 1, 3, 4; V, 1, 2, 3, 5; VI, 8; VII, 5; VIII, 1, 4 ; IX, 3.

[2] Propos de table, VIII, 10. Cf. De l'Amour, 2.

[3] *Ibid.*, V, Préface, où l'on voit que le goût de ces Entretiens était répandu jusque chez les artisans.— Propos de table, III et *passim*. Cf.. Préceptes de santé, 20.

[4] *Ibid.*, III, 6 et *passim*.

[5] Le Banquet des sept sages, 5 et suiv. Cf. Juvénal, *Sat.*, VI, 455 et suiv.

[6] Propos de table, VII, 8. Préceptes de santé, 20. Cf. Pline, *Lettres*, I, 15; IX, 17, 40; Martial, *Epig.*, V, 78; Perse, *Sat.*, I, 30 et suiv.

die toutefois et la comédie ancienne en étaient proscrites, l'une, à cause des sentiments pénibles qu'elle pouvait exciter dans l'âme, l'autre, à cause des obscénités dont elle aurait souillé les oreilles de la jeunesse et des difficultés d'interprétation qu'elle eût présentées à l'intelligence des hommes les plus éclairés; mais on s'y serait passé de vin plus aisément que de Ménandre[1] : les actions simples et chastes du poëte de la vie privée en étaient l'attrait le plus goûté.

Rien de plus séduisant, assurément, que le cadre et la scène de ces entretiens; il n'y faut point chercher, cependant, le charme sérieux et la grâce solide des banquets de Xénophon et de Platon. Et d'abord, pour peu qu'on considère les matières qui y étaient généralement traitées, on se demande quel agrément pouvaient y trouver les femmes. Qu'il y eût pour elles profit à entendre discuter « *pourquoi les étoffes se lavent mieux dans l'eau douce que dans l'eau de mer*[2], *pourquoi les chairs se corrompent plus vite exposées à la lumière de la lune qu'aux rayons du soleil*[3], *pourquoi la chair des moutons qui ont été mordus par un loup est plus tendre*[4], *et d'où vient que les truffes paraissent produites par le tonnerre*[5], *s'il faut clarifier le*

[1] Propos de table, VII, 8. *Ibid.*
[2] *Ibid.*, I, 9.
[3] *Id.*, III, 10.
[4] *Id.*, II, 9.
[5] *Id.*, IV, 2.

vin[1], *etc.*, on le conçoit ; mais quelle pouvait être leur attitude, pendant qu'on examinait, à grand renfort de science, *pour quelle raison l'*a *tient le premier rang parmi les lettres*[2], *quelle est la proportion des voyelles et des sous-voyelles*[3], *si les étoiles sont en nombre pair ou impair*[4], *et ce que signifie, dans Platon, le mot cerasbolus*[5]..., ou d'autres questions d'une nature toute intime et presque blessante pour une pudeur délicate[6]. Il semble, il est vrai, qu'elles n'assistaient pas à tous les entretiens ou qu'elles quittaient la table à certains moments du repas[7]. Quoi qu'il en soit, ce n'était pas trop d'une représentation de Ménandre pour les dédommager de telles leçons. Quant aux jeunes gens, on comprend que ces entretiens fussent pour eux une sorte de complément d'études ; quelquefois même, ils tournaient en un véritable examen. Mais l'intérêt véritable était pour les hommes, pour les maîtres, auxquels la discussion fournissait une occasion de faire briller tous les trésors de leur érudition.

Tel est, du moins, le rôle que Plutarque y joue, avec un mélange d'ardeur et de bonhomie qui ne

[1] Propos de table, VI, 7.
[2] *Id.*, IX, 2.
[3] *Id.*, *ibid.*, 3.
[4] *Id.*, *ibid.*, 7.
[5] *Id.*, VII, 2.
[6] *Id.*, III, 6.
[7] Le Banquet des sept sages, 13.

laisse point de doute sur le charme qu'il y trouvait. Quand les autres ont discouru à l'envi, quand ils ne trouvent plus rien à ajouter, c'est pour lui le moment de se produire. Il met son honneur à paraître en savoir sur toute question plus que tout le monde, et non sans coquetterie : il n'ouvre la main que peu à peu et de façon à faire sentir toute la valeur des preuves et des exemples qu'il tient en réserve ; il a des défaillances de mémoire calculées ; rien n'égalerait pour lui la peine, disons mieux, la honte d'être pris au dépourvu de citations ou d'autorités[1]. Pour rétablir ou pour commencer une discussion, le moindre prétexte lui suffit : un incident de table, l'événement du jour, la présence d'un étranger, un mets que l'on sert, le vin que l'on boit, le retard d'un invité, un bruit entendu du dehors, l'appétit d'un convive[2]. Un jour[3], à la fin d'un repas qu'il préside, il vient en tête à un grammairien de se demander tout haut pourquoi, à Athènes, dans le dénombrement des chœurs, celui de la tribu Æantide n'occupait jamais le dernier rang. — Mais, d'abord, le

[1] « L'assaut fut général, » dit-il... ; « on cita... on rapporta... on nomma encore... : et moi, à ce qu'on avait dit, j'ajoutai... » — « Les raisons communes épuisées, il se fit un moment de silence ; mais moi... considérant que... je rappelai le passage d'Aristote, et je rétablis la discussion... » Propos de table, I, 10.

[2] Propos de table, I, 10 ; II, 2 ; III, 5, 7, 9, 10 ; IV, 2, 3 ; VI, 4, 10 ; VII, 5 ; VIII, 3, 6.

[3] *Ibid.*, I, 10.

fait est-il vrai? objecte l'un des convives.— Vrai ou non, qu'importe? répond un autre.—Et s'emparant de la parole : « Le sage Démocrite mangeant une figue, » dit-il, « lui trouva le goût du miel. Aussitôt il demande à sa servante où elle l'a achetée. Celle-ci lui nomme le jardin. Il se lève de table et lui ordonne de le conduire à l'arbre. La servante s'étonne. « Il faut, lui dit-il, que je trouve la cause du goût si doux de cette figue, et j'y arriverai, dès que j'aurai sous les yeux le terrain qui l'a produite. — Remettez-vous à table, dit la servante en souriant : c'est moi qui, par mégarde, ai mis la figue dans un vase où il y avait du miel. — Malheureuse ! s'écrie le philosophe en colère, tu ne sais pas le mal que tu me fais; mais je n'en suivrai pas moins mon idée : je chercherai la cause du goût de cette figue, comme s'il lui était naturel. » Les figues de cette espèce ne sont pas rares à la table de Plutarque; et quand elles y ont paru, on se garde bien de s'éclairer sur leur provenance, avant qu'elles aient fourni à la discussion leur contingent. L'objet de l'émulation commune, c'est d'avoir sur tout sujet la mémoire pourvue et sûre, l'esprit muni et prêt[1].

Toutefois, quel que fût pour Plutarque l'attrait de ces joutes d'érudition, elles ne paraissent pas lui avoir jamais laissé complétement oublier le dessein sérieux

[1] Propos de table, I, 1; IX, 4. Cf. Épictète, *Entretiens*, I, 26; II, 19.

auquel se rapportent tous ses ouvrages. En adressant de Chéronée à S. Sénécion le résumé des propos tenus à Rome en grande partie chez l'illustre consulaire, il distingue ce qu'il approuve de ce qu'il rejette dans les usages de ces entretiens ; et nous voyons qu'en principe du moins, il proscrivait sévèrement de sa propre table et de la table de ses amis les représentations de mimes trop compliquées et les farces, les danses efféminées, la musique voluptueuse, tout ce qui était de nature à enlever à ces réunions leur caractère de simplicité intime, tout ce qui ne présentait pas une certaine utilité[1]. Et tandis que certains amphitryons prétendaient que la philosophie, telle qu'une respectable matrone, doit garder le silence dans les repas, il l'y produit à la place d'honneur et lui réserve la décision de presque toutes les questions[2].

Telle nous apparaît, à travers les œuvres de Plutarque, la vie qu'il mena à Rome : vie laborieuse et active, non sans honneur ni utilité, mais sans éclat, tout entière consacrée aux intérêts de ses concitoyens, à l'enseignement privé ou public de la morale, à des recherches d'érudition, au commerce de quelques amis d'élite Ce sont ces habitudes d'intimité familière et d'études paisibles qu'il rapporta à Chéronée. Magistrat et grand prêtre, maître de

[1] Propos de table, VII, 8. Cf. Martial, *Epig.* IX, 77, 5.
[2] *Ibid.*, I, 1 ; VIII, Préface.

philosophie accrédité, il a un rang à tenir, et il le tient. Convié aux fêtes d'Athènes, sa seconde patrie, de Corinthe et d'Élis[1], il se fait lui-même un devoir de recevoir à sa table, soit à Delphes, soit à Chéronée, les « grands » de passage et tous ceux qui viennent lui rendre visite ou le consulter[2]. Parmi ses hôtes ou ses clients, il compte des magistrats et des descendants de race royale[3] : ceux qui ne peuvent s'éclairer directement de ses lumières lui écrivent, et il met pour eux ses notes en ordre[4]. Mais le caractère de sa vie n'en reste pas moins simple et modeste. Bien que sa famille fût une des premières familles de Chéronée, sa maison ne se faisait remarquer que par son absence de faste[5]. C'est à de vieux amis surtout, à Sossius Sénécion, à Florus, à Sérapion, à d'anciens condisciples, aux compagnons de toute sa vie, qu'il aimait à rendre l'hospitalité qu'il avait reçue d'eux à Rome et à Athènes[6]; c'est avec eux

[1] Propos de table, II, 2; IV, 1, 3; V, 2, 3; VII, 2, 5; VIII, 4, 10; IX, 1, 10. Cf. De l'amour, 2.

[2] Pourquoi les oracles ont cessé, 1; Des Oracles en vers, 1; De l'Inscription du temple de Delphes, 1.

[3] De l'Utilité des ennemis, 1; Du Flatteur et de l'Ami, 1. Cf. Propos de table, I, 10. « Le roi Philoppapus » qui assiste à cet entretien est sans doute le même Antiochus Philoppapus auquel est adressé le Traité du Flatteur et de l'Ami.

[4] De la Tranquillité de l'âme, 1; Préceptes politiques, 1; Propos de table, I, préface; Cf. Du Destin, 1.

[5] Lettre à Timoxène, 5.

[6] Propos de table, IV, 3; VII, 2, 4; VIII, 7, 10, et *passim*. Cf. De l'Inscription du temple de Delphes, 1, etc.

qu'il se plaisait à poursuivre ses Entretiens de table et à faire d'affectueux échanges de Traités[1]; c'est autour de lui qu'il cherchait d'abord à répandre le fruit de ses études et de son expérience. Timoxène, sa femme, son beau-père Alexion, Timon, son frère[2], dont il mettait l'amitié inaltérable au nombre des plus grandes faveurs que la fortune lui eût faites[3], ses enfants, auxquels on aime à réunir, par la pensée, le futur héritier de ses doctrines, son neveu, Sextus de Chéronée, en avaient, pour ainsi dire, les prémices. Il en réservait aussi le meilleur à sa petite ville, portant sur tous ses intérêts sa vigilance et son dévouement. Un critique éloquent nous le représente racontant, au milieu de ses concitoyens émus, les traditions de l'ancienne Grèce et

[1] Les *Propos de table*, le *Traité du progrès dans la vertu*, un certain nombre de *Parallèles* (Démosthène et Cicéron, Thésée et Romulus, Dion et Brutus) sont adressés à S. Sénécion. C'est à Sérapion que sont envoyés les dialogues sur *les oracles en vers* et sur *le sens de l'inscription du temple de Delphes*. Paccius reçoit le traité de *la Tranquillité de l'âme;* Fundanus, celui de la *Colère;* Sedatus, le traité *sur la manière d'entendre les poëtes;* Favorinus, le traité *des causes du froid;* Euphanès, le traité sur *la part que le vieillard doit prendre à l'administration des affaires publiques*, etc. Le Traité de *l'Amour fraternel* est dédié à Nigrinus et à Quintus : ce Quintus est le même, sans doute, que celui dont il est question dans les Propos de table, (II, 1) et qui, préteur sous Domitien, se serait, au rapport de Macrobe, conduit d'une manière irréprochable. « chose rare pour le temps, » dans cette magistrature.

[2] Il semble que Lamprias, son autre frère, soit mort de bonne heure : il n'est question, dans ses œuvres, que des études de sa jeunesse.

[3] De l'Amour fraternel, 16.

les exploits des héros[1]. Ce n'était là qu'une des occupations de sa verte vieillesse. Il expliquait et défendait le culte du Dieu dont il servait les autels; il traçait « les règles d'administration publique, » il enseignait au vieillard la part qu'il pouvait encore prendre à la direction des affaires de la cité. « Le gouvernement d'un État, » disait-il[2], « ne consiste pas seulement à aller en ambassade, à s'agiter dans les assemblées ou à commander une armée, pas plus que la philosophie à disputer dans les écoles... Socrate n'avait pas de chaire : il enseignait toujours, il enseignait partout. Toujours et partout aussi, le bon citoyen trouve à exercer son rôle... Tenir sa maison ouverte, comme un port et un asile, à tous ceux qui ont besoin d'un refuge, s'associer à la peine de ceux qui souffrent, à la joie de ceux auxquels un bonheur arrive, ne blesser personne par l'étalage d'un faste impopulaire, éclairer gratuitement de ses conseils les imprudents qui se sont engagés dans une mauvaise affaire, s'employer à réconcilier les époux et les amis, soutenir le zèle des gens de bien, entraver l'effort des méchants, régler l'essor de la jeunesse, lui frayer la voie, lui tendre la main, travailler perpétuellement, en un mot, au bien commun, voilà le devoir que tout citoyen, investi ou non d'une fonction publique, peut remplir jusqu'à son dernier souffle. »

[1] M. Villemain, *Notice*.
[2] Préceptes politiques, 21.

Et ce rôle dont il décrivait les règles, il en offrait le modèle. C'est dans le cours paisible de ces modestes services, qu'averti en songe de sa fin prochaine, comme les mortels de la fable aimés des Dieux, il s'éteignit plein de jours et termina doucement une douce vie.

---

§ II

PRINCIPES ET CARACTÈRE DE LA MORALE DE PLUTARQUE

1. Des idées et des croyances au premier siècle de l'ère chrétienne. Plutarque a-t-il connu le Christianisme? Son attitude vis-à-vis des Juifs. Son érudition philosophique : quel parti il en tire. — A quelle école il appartient. Fondements de sa morale; ses inconséquences; sa polémique.
2. Caractère exclusivement pratique de sa morale. — Plutarque directeur de conscience. — Simplicité familière de ses préceptes. — Conclusion.

Si nous avons réussi à reproduire exactement l'image que nous concevons du caractère et de la vie de Plutarque, on ne s'attend pas, sans doute, à trouver dans sa doctrine morale ni une grande originalité ni une grande rigueur de principes.

Le nombre seul et la diversité de ses ouvrages prouvent assez qu'il attachait plus de prix à l'étendue et à la variété qu'à la profondeur et à l'exactitude des con-

naissances; et dans sa vie comme dans ses œuvres, on sent partout le mouvement d'une curiosité active, toujours en quête, nulle part l'effort patient et persévérant d'une pensée qui se recueille.

Tout, cependant, à ce qu'il semble, dans l'état des esprits au premier siècle de l'ère chrétienne, devait solliciter le philosophe à la réflexion. Ce n'était pas seulement dans le souvenir des érudits que vivaient les sectes qui, pendant six cents ans, s'étaient partagé les plus grands esprits de l'antiquité païenne; elles subsistaient de fait, et, fort amoindries sans doute, mais non détruites, elles se disputaient les unes aux autres avec passion la possession de la vérité. A la suite des guerres de la République, qui avaient mis en relation de commerce les nations de l'Orient et de l'Occident, et à la faveur de la paix qui avait suivi l'établissement de l'Empire, tous les cultes et toutes les superstitions de l'Asie et de l'Égypte, pénétrant librement en Grèce et en Italie, avaient trouvé, à Rome et à Athènes, des temples et des croyants. Les immenses lectures de Plutarque, ses voyages, son séjour à Rome, les relations que lui créaient ses fonctions sacerdotales auprès du temple de Delphes l'avaient mis, pour ainsi dire, en situation de ne rien ignorer de ce qui touchait à l'état moral de la société de son temps. Rien n'empêcherait même qu'il eût été, comme on l'a prétendu, versé dans l'étude des historiens juifs et de la Bible et que les livres Apo-

stoïques lui aient été connus[1]. Depuis longtemps, en effet, la traduction des Septante, l'Histoire de Diodore, plus récemment, les ouvrages de Josèphe et de Philon avaient mis l'étude du judaïsme à la portée des Grecs[2]; et Plutarque n'était pas encore né, que déjà, suivant le langage de l'Apôtre, Dieu avait ouvert aux païens la porte de la foi. Saint Pierre et saint Paul avaient accompli leur mission; l'Évangile avait été prêché en Macédoine, en Thrace, en Grèce, à Philippes, à Thessalonique, à Corinthe, à Athènes, tout autour de Chéronée, pour ainsi dire, avant qu'il eût quitté sa ville natale pour la première fois. Et si, pendant ses divers séjours à Rome, de Vespasien à Domitien, l'apostolat militant avait cessé, pour un temps, d'instruire et d'émouvoir le monde par l'exemple du martyre[3], l'Église se fortifiait dans le silence, la semence de la parole divine germait au fond des cœurs.

Pour un esprit philosophique, quel spectacle! et quelle plus noble tâche que d'entreprendre la synthèse de tous ces systèmes, l'exégèse de toutes ces religions, à la veille de la lutte suprême que le paganisme allait engager contre la foi chrétienne! L'entreprise eût-elle

[1] Théodoret, *Thérapeut.*, p. 33; Ruauld, *Vita Plutarchi*, 9; J. de Maistre, Trad. du traité *des Délais de la justice divine*; préface, p. 6 à 8.

[2] Actes des apôtres. — Cf. Strabon, XVI, II, 35; Josèphe, *Autobiographie*, 12. Il y avait des Grecs en Galilée.

[3] « Vespasien, » dit Eusèbe (*Hist.* III, 17), « n'eut pas même la pensée de leur nuire. » Cf. Tertullien, *Apol.*, 5.

été bornée à une simple exposition critique des écoles philosophiques ou religieuses de l'antiquité, quel service rendu à l'histoire des idées qu'un tel tableau dressé à une époque où subsistaient tous les témoignages qui permettaient d'en établir exactement les principes et l'esprit ! A en juger par ses recueils de notes, ce ne sont pas les éléments qui manquaient à Plutarque pour exécuter cette grande œuvre. Mais on peut affirmer qu'aucun dessein ne fut jamais plus éloigné de sa pensée. Le traité des *Opinions des philosophes*, compris parmi ses ouvrages, n'est qu'un répertoire souvent confus d'extraits tronqués, de résumés incomplets, d'obscurs commentaires. Certains titres, certains préliminaires de ses Traités sont pleins de promesses. « Avant d'entrer en matière, » dit-il, « nous passerons en revue les sentiments exprimés par les maîtres, non pour en faire sèchement l'histoire, mais pour y chercher des lumières[1] ; » et de cette revue magistralement annoncée il ne sort qu'une nomenclature. Quant à la foi chrétienne, on sait à quel point elle était encore méconnue du monde païen. Traité par les esprits les plus généreux de superstition « nouvelle, malfaisante, détestable, » accusé d'avoir les hommes en haine[2], » le christianisme était le plus

[1] De la Vertu morale, 1.

[2] Tacite, *Annales*, XV, 44. Suétone, *in Nerone*, 16 ; *in Claudios*, 2. Cf. Pline, *Lettres*, X, 97, 98.

souvent confondu avec le judaïsme[1] et enveloppé dans la même aversion et le même mépris. Comme les magistrats[2], les philosophes ne voyaient dans les inimitiés des juifs et des chrétiens que des querelles de sectes. Plutarque en jugeait-il ainsi? Ce qui est sûr, c'est que dans ceux de ses ouvrages qui nous restent, il ne fait pas la moindre allusion aux chrétiens[3]. Il n'en est pas de même des juifs. L'austérité de leurs croyances[4], les formes de leur culte[5], leurs superstitions[6], comme il les appelle, sont des sujets dont on s'entretenait volontiers dans sa famille et auxquels il touche çà et là dans ses Traités. Mais il en parle généralement comme en parlait la foule[7]; il raille les formes des cérémonies juives, ou si parfois il y applique plus sérieusement sa pensée, c'est pour aboutir à en rattacher systématiquement l'origine aux usages de la religion hellénique. Le même esprit de patriotisme jaloux inspire ses observations sur les cultes de l'Orient. Si le mysticisme égyptien n'a pas été sans faire sur son

[1] Suétone, *in Claudio*, 25; P. Orose, *Hist.*, VII, 6, 7, 10; Actes des apôtres, XVIII, 2 et suiv.

[2] Actes des apôtres, XVIII, 15.

[3] Cf. Tillemont, *Hist. des Empereurs*, tome II, p. 477. « Plutarque, qu'on ne soupçonnera pas de christianisme,... » dit Chateaubriand, *Génie du Christianisme*, part. I, liv. IV, chap. II.

[4] Des Contradictions des stoïciens, 38.

[5] Propos de table, IV, 4, 5.

[6] De la Superstition, 8; Cf. 12.

[7] Tacite, *Hist.*, V, 2 à 5. Cf. note de Burnouf.

imagination une impression dont sa théodicée a conservé la trace, dans son interprétation des cultes d'Isis et d'Osiris, il se borne à rappeler toutes les hypothèses proposées par la science ou la sagesse, autorisant chacun à choisir celle qui lui convient le mieux[1] et dominé lui-même par son point de vue exclusivement grec[2].

Non-seulement il n'applique pas les ressources de son vaste savoir à l'étude des doctrines philosophiques ou religieuses de son temps, pour en tirer, par un examen approfondi, quelque conception d'ensemble, quelque vue nouvelle ; mais, chose notable, nulle part, dans aucune de ses œuvres, il n'établit les fondements de la science à laquelle il s'était voué. C'était, parmi les philosophes moralistes, un point controversé de savoir, si une loi générale suffit à la direction de l'homme sans un code de préceptes, ou un code de préceptes sans une loi générale. Les uns tenaient pour inutile tout ce qui dépasse le conseil pratique. Les autres n'admettaient que l'utilité de la loi, laissant à chacun le soin d'en tirer des règles de conduite. D'autres enfin estimaient sagement que les préceptes ne peuvent se passer de l'appui de la loi, ni la loi de l'éclaircissement des préceptes. « Sans la racine, » disaient-ils, « les rameaux sont stériles, et la

[1] D'Isis et d'Osiris, 20, 45, 64, 66 et *passim*.

[2] *Ibid.*, 2, 10, 25, 26, 29, 32, 34, 35, 48, etc.

racine profite à son tour des rameaux qu'elle a produits[1]. » L'importance de la question échappe à Plutarque. Elle semblait s'imposer à son examen dans le Traité où il s'occupe de déterminer le caractère et l'objet de la vertu morale : il ne songe même pas à la soulever.

A cette question d'école s'en rattachaient d'autres d'un ordre plus élevé. On est tout d'abord en droit de demander au moraliste quelle base et quelle sanction il donne à la loi dont il se fait l'interprète. Sur ces deux points assurément, la pensée, toute spiritualiste, de Plutarque n'a rien d'obscur ni de douteux; mais il n'a nul souci d'en rendre compte. Elle est dans toutes ses œuvres comme sous-entendue. On dirait toujours qu'il l'a énoncée ou qu'il doit l'énoncer ailleurs. Il court à travers ces graves problèmes, les effleurant au passage, sans prendre le temps ni la peine d'en donner explicitement une solution.

Bien plus, il semble qu'il se fût interdit tout effort de spéculation personnelle. Élevé dans la tradition de la philosophie grecque, le respect de la tradition l'enchaîne. Quand Sénèque, dont nous aurons plus d'une fois à le rapprocher, parle des anciens, c'est avec un sentiment de vénération sans doute, mais il a foi dans le génie de ses contemporains, il croit au progrès de la raison humaine; il n'admet pas que les bases de la morale aient été si bien établies par ses prédécesseurs,

[1] Sénèque, *Epîtres*, 94.

qu'on n'y puisse rien modifier. « La vérité, » dit-il, « n'est le bien propre de personne ; le domaine en est immense, infini ; nos pères ne l'ont pas exploré sans succès, mais il nous ont laissé bien des découvertes à faire : ils ne sont pas nos maîtres, ils ne sont que nos guides[1]. » Pour Plutarque, les anciens ne sont pas seulement des guides ; ce sont des maîtres. La tradition est sa lumière et sa règle ; il s'y tient, et ne professe d'autre prétention que d'en tirer des préceptes de sagesse pratique. « Je ne fais point, dit-il[2], de vaine théorie. »

Cette règle du moins, cette tradition, à laquelle il s'est attaché, est-elle, dans ses ouvrages, nette et précise? à défaut de conceptions originales et de spéculations personnelles, Plutarque nous offre-t-il une doctrine bien arrêtée?

Assurément, ce serait abuser de ses inconséquences que de se refuser à le classer dans aucune école, ou de le rejeter, faute de mieux, comme le font quelques-uns de ses biographes, parmi les philosophes éclectiques[3]. Il le dit expressément lui-même : la règle de l'Académie a présidé à son éducation. Académicien par la méthode, il se maintient strictement dans les limites de la vraisemblance, s'arrête sur la pente de l'affir-

[1] *Epîtres*, 33.
[2] De la Tranquillité de l'âme, 1, de la Manière d'écouter.
[3] Ruauld, *Vita Plutarchi*, 7.

mation, et, réfutant les autres avec douceur, se laisse réfuter, à son tour, sans obstination[1]. Ajouterai-je que, le sentiment venant ici, comme en toute chose, chez lui, soutenir les habitudes de l'intelligence et les dispositions du caractère, il est, pour ainsi dire, académicien de cœur? Il a suivi dans leurs vicissitudes les destinées de l'Ecole; il sait quels disciples l'ont illustrée dans l'administration, dans les négociations politiques, dans la conduite des armées, et il jouit de leur gloire comme d'une gloire domestique[2]. Platon enfin est le maître qu'il vénère entre tous. Il a pour son caractère[3], pour ses œuvres, pour son génie[4], une sorte de culte. Dire qu'il est le fils d'Apollon ne lui paraît pas un outrage pour le Dieu[5]. Il exalte ses œuvres à l'égal de celles de Phidias; il se flatte de l'idée d'interpréter et

[1] De l'Inscription du temple de Delphes, 17; de la Cessation des oracles, 37 ; des Notions du sens commun contre les stoïciens, 44 ; des Délais de la justice divine, 4 ; contre Colotès, 21, 26, etc.

[2] Vie de Thésée, 32; de Cimon, 13; de Sylla, 12; contre Colotès, 32; de l'Exil, 10, 14, etc.

[3] Vie de Dion, 5, 11 ; du Commerce des philosophes avec les princes, 4; de la Tranquillité de l'âme, 6, 13; de l'Amour fraternel, 12, 21 ; de l'Amour des parents pour leurs enfants, 4 ; des Progrès dans la vertu, 15; Propos de table, VIII, 1 ; Vie de Solon, 2 ; de Timoléon, 15; de Lysandre, 2; Préceptes de santé, 19, etc.

[4] Propos de table, I, 8; VII, 3; XI; Préceptes de mariage, 48; Vie de Caton l'ancien, 2; de l'Amour, 17, 18 ; d'Isis et d'Osiris, 23; Vie de Numa, 11 ; de la Cessation des oracles, 17; de l'Inscription du temple de Delphes, 11; de la Tranquillité de l'âme, 5; de la Musique, 17, etc.

[5] Propos de table, VIII, 1.

d'éclairer les parties les plus obscures de sa pensée[1]; il en prend la défense contre les sectateurs d'Épicure et de Zénon[2]. En un mot, par son admiration enthousiaste et l'esprit général de sa doctrine, il appartient à la grande secte qui devait aboutir avec tant d'éclat à l'École d'Alexandrie : c'est déjà un néoplatonicien

Mais, cette base établie, il ne faut pas chercher dans ses œuvres une exposition précise et complète de la morale platonicienne. Bien plus, sur certains points, il s'en écarte et la combat. Conformément à l'enseignement de Socrate[3], Platon, on le sait, divisait la morale en quatre vertus. Développant même ce que Socrate avait laissé en germe dans son enseignement, il identifiait la vertu avec la science : connaître le bien, dans sa doctrine, c'est assez pour le pratiquer[4]; nul n'est méchant parce qu'il le veut, mais parce qu'il ignore. D'autre part, il se refusait à voir les caractères de la vertu dans cette

[1] Commentaire sur le Timée; Questions platoniques; de la Tranquillité de l'âme, 1.

[2] De la Vertu morale; que la Vertu peut être enseignée; de la Tranquillité de l'âme; de la Curiosité; de la Fausse honte; de la Colère; des Contradictions des stoïciens; des Notions du sens commun contre les stoïciens; contre Colotès; S'il faut mener une vie cachée, *passim*. Cf. Fabricius et Brucker, déjà cités. Voir aussi l'*Histoire abrégée du platonisme*, chap. III, par M. J.-V. Le Clerc, en tête des *Pensées de Platon*.

[3] V. Paul Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*, tom. I, liv. I, chap. I; et Ad. Garnier, *De la Morale dans l'antiquité*, p. 58 et suiv.

[4] Xénophon, *Mém.*, IV, 6, § 7; Platon, *Protagoras*, *Timée*, *Lois* : ὁ ἄδικος οὐχ ἑκὼν ἄδικος.

vertu populaire ou politique, comme il l'appelle, résultat de l'habitude et sans philosophie[1] : pour lui, le sage, fût-il seul, comme Tirésias au milieu des ombres, est celui qui a réfléchi sur l'essence de la sagesse, et le but de la vie, c'est l'initiation à la sagesse. Résolûmnt infidèle à ces principes, Plutarque ne reconnaît d'autre distinction que celle de la vertu intellectuelle et de la vertu morale[2]; d'un autre côté, il fait consister la vertu morale dans l'éducation des passions[3], et place le terme de cette éducation dans un juste milieu, produit de l'exercice pratique et de l'habitude journalière; enfin, « ceux-là seuls, » à ses yeux, « ont réalisé l'idéal de la vie humaine qui ont uni la pratique des affaires à l'étude spéculative de la vertu[4] : » c'est la pure doctrine d'Aristote[5]; on ne saurait plus formellement se détacher de Platon.

Depuis longtemps, il est vrai, le platonisme avait été lancé hors de sa voie. Au dogmatisme des premiers académiciens Arcésilas et Carnéade avaient d'abord substitué le scepticisme le plus hardi. Moins absolus et se

[1] *Phédon* : Δημοτικήν, πολιτικὴν ἀρέτην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας. Cf. Janet, *Hist. de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*, t. I, chap. II, p. 35 et suiv.

[2] De la Vertu morale, I.

[3] *Ibid.*, 6; Cf. 5 et 7.

[4] De l'Éducation des enfants, 22.

[5] Morale à Nicomaque, liv. II, Cf. liv. IV, VI, 1; Grande morale, I, 1, 34.

flattant d'atteindre, sur toutes choses, sinon à la certitude, du moins à la vraisemblance[1], Clitomaque et Philon avaient essayé de remplacer le scepticisme par le probabilisme[2]. Antiochus enfin avait ouvert à l'Académie les larges portes de l'éclectisme : ancienne et nouvelle académie, péripatétisme, stoïcisme même, aux yeux d'Antiochus toutes ces écoles étaient sœurs ; il les absorbait, pour ainsi dire, dans le sein de l'ancienne Académie[3]. Et telle est restée, à travers beaucoup d'incertitudes et de contradictions, la doctrine de Cicéron, son disciple[4] : telle est aussi celle de Plutarque. Comme un vaisseau qui chasse sur ses ancres, pour me servir d'une de ses images, son esprit flotte d'une extrémité à l'autre des théories de la sagesse antique. Des commentateurs le comparent à l'abeille. Ses amis l'appelaient le synchroniste. « Celui qui a des idées à lui, » disait-il lui-même[5], « est mauvais juge de celle des autres. » Dans sa jeunesse et avant de s'attacher à l'Académie, il s'était, comme plusieurs de ses contemporains, essayé au pythagorisme[6], et nous voyons qu'à Rome, à Chéronée,

[1] Cicéron, *Académiques*, I, 12.

[2] *Id.*, *Ibid.* II, 6, 31, 32 ; *Tusculanes*, III, 22 ; Diogène Laerce, IV, 67, 92.

[3] Cicéron, *Académiques*, I, 4 ; *de la Nature des Dieux*, I, 7 ; *Des vrais Biens et des vrais Maux*, V, 5, 6.

[4] *Id.*, *Lettres famil.*, IX, 8.

[5] Questions Platoniques, I, 2.

[6] Propos de table, II, 3. Cf. Sénèque, *Epît.* 108 ; Josèphe, *Autobiographie*, 2.

à Athènes, des péripatéticiens, des stoïciens, des épicuriens, se rencontraient journellement à sa table avec des disciples de Pythagore et des sectateurs de l'Académie; ses ouvrages semblent aussi parfois le rendez-vous de toutes les doctrines. Dans le même chapitre, dans la même page, il invoque les témoignages les plus opposés[1]. Aristippe[2], Diogène[3], Cratès[4], Antisthène[5], lui sont tour à tour des autorités presque égales à celles de Platon. Dans certains Traités[6], n'était la modération du précepte auquel il se tient, on le croirait presque, à l'exagération des exemples, un stoïcien. Ses souvenirs l'entraînent. Tour à tour, suivant la préoccupation du moment, il justifie et condamne le suicide, il flétrit le tyrannicide et il l'exalte. On l'a accusé d'être superstitieux, on l'a soupçonné d'être athée, on

[1] De la Tranquillité de l'âme, 4, 5, 6; Si le vice suffit pour rendre malheureux, 3; Propos de table, I, préface.

[2] Propos de table, V, 1. Vie de Dion, 19; de l'Amour des richesses, 3; de la Tranquillité de l'âme, 14; du Progrès dans la vertu, 9; de la Curiosité, 2, etc.

[3] De la Vertu morale, 12; de l'Exil, 7, 12, 15; de la Fausse honte, 7; de la Passion des richesses, 7; de l'Amour fraternel, 20; du Progrès dans la vertu, 11, 5, 6; du Flatteur et de l'Ami, 30, etc.

[4] Préceptes de santé, 7; de l'Usure, 8; de l'Utilité des ennemis, 2; de la Tranquillité de l'âme, 4; du Flatteur et de l'Ami, 28; Propos de table, II, 1, etc. Plutarque avait écrit la Vie de Cratès (Voir, *Fragments*, Didot, p. 50 et 51).

[5] Vie d'Alcibiade, 1; Préceptes politiques, 15; de l'Exil, 17; de l'Utilité des ennemis, 6; de la Fausse honte, 18, etc.

[6] De la Tranquillité de l'âme.

a essayé de prouver qu'il était manichéen ; on a pu dire enfin, avec raison, qu'il ne serait pas impossible de faire, sur ses propres contradictions, un livre tel que celui qu'il avait fait lui-même sur les contradictions des stoïciens et des épicuriens[1].

On sent surtout ce qu'il y a de superficiel et d'inconsistant dans sa pensée, quand on étudie l'esprit et les procédés de sa polémique. Nous l'avons dit, au premier siècle de l'ère chrétienne, les sectes philosophiques se faisaient, comme autrefois, passionnément la guerre. L'originalité et les idées nouvelles manquant, c'était sur les opinions des maîtres qu'on se livrait bataille, mais on n'y portait pas moins d'acharnement. De part et d'autre, on s'accusait d'orgueil et de violence, on se renvoyait le reproche de manquer aux règles du bon sens. S'il faut en croire Plutarque, les stoïciens et les épicuriens dépassaient, à l'égard des académiciens, toutes les bornes des convenances : ils les poursuivaient de leurs quolibets, jusqu'à renvoyer Socrate à manger du foin, ils leur imputaient même des crimes[2]. Par un procédé plus regrettable que ces calomnies et ces injures grossières, ils défiguraient la pensée des chefs de l'Académie, extrayant de leurs Traités des propositions sans lien ni suite, les dé-

[1] Dictionnaire des sciences philosophiques : Plutarque — (article de M. Danton).

[2] Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 2 ; contre Colotès, 3.

tournant de leur sens et en faisant sortir des absurdités. Plutarque, à l'entendre, n'a pas assez d'indignation et de mépris pour une pareille tactique. « Discuter ainsi, » s'écrie-t-il, « c'est discuter en avocat, non en philosophe[1]. » Et il déclare qu'il va, sur ce point, donner une leçon à ses adversaires; n'arrivât-il qu'à les faire, par son exemple, renoncer à l'usage des citations isolées, il se tiendrait pour satisfait. La résolution était excellente. Mais à peine est-il entré en matière, qu'il l'oublie. Passion, subtilité, toutes les armes qu'il a fait profession de jeter à terre et de briser, il les relève pour s'en servir. Il s'amuse à mettre Chrysippe en contradiction avec lui-même, il lui fait une guerre de chicanes. Il s'était engagé à laisser de côté « les vieilleries de l'école[2], » et il consacre tout un Traité à se railler « des coups de baguette des stoïciens, » à tourner en ridicule le Sage de Zénon, « toujours jeune, toujours riche, toujours beau, toujours libre, plus invulnérable que le Lapithe de Pindare, plus puissant que les magiciens, et capable de se transformer d'esclave en roi, du matin au soir[3]. » A peine y met-il de la bonne foi. Il a commencé à dresser contre les épicuriens l'accusation de réduire

[1] Contre Colotès, 2; des Notions du sens commun contre les stoïciens, 12, 28; des Contradictions des stoïciens, 14.
[2] Des Notions du sens commun contre les stoïciens, 5.
[3] Des Paradoxes des stoïciens, 1 et suiv.

toutes les jouissances de l'âme aux plaisirs des sens. Tout d'un coup, il s'arrête. « Cette accusation ne serait-elle pas entachée de calomnie? » se fait-il dire sagement par un de ses interlocuteurs[1], « n'aurait-on pas eu tort de l'intenter?» Et il était digne d'un esprit sérieux de rendre à la doctrine d'Épicure le sens élevé qu'Épicure y avait attaché. Mais Plutarque n'a soulevé l'objection que pour la fouler aux pieds. « Il n'importe, » reprend-il aussitôt, « nous n'avons pas à nous préoccuper de cela : allons toujours hardiment[2]. » Qu'attendre de sérieux d'un tel procédé de discussion?

On le voit, nous ne cherchons pas à dissimuler les faiblesses de Plutarque. D'une instruction philosophique étendue mais sans profondeur, doué d'aussi peu de goût que d'aptitude pour les recherches spéculatives, élevé dans l'esprit de la tradition de l'Académie, mais platonicien plus enthousiaste que fidèle, prenant de toutes mains ses exemples et ses preuves, glissant sur la pente de toutes les thèses, s'attachant avec passion, dans sa polémique, au détail des opinions et perdant la vue large et impartiale de l'ensemble des systèmes, Plutarque n'a, en un mot, ni la force d'application et de pensée qui crée les doctrines originales, ni l'esprit de consistance et de solidité qui, suppléant à l'originalité dans

[1] Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 14.
[2] *Ibid.*, 15.

une certaine mesure, renouvelle les systèmes en les reconstituant.

Mais pourquoi exiger de lui ce qu'il ne pouvait ni ne voulait donner? Plutarque n'est pas un philosophe qui s'étudie à former des philosophes; c'est un homme vivant au milieu des hommes et dont la seule prétention est de les éclairer sur leurs besoins. Tel lui demande, avant d'entrer en charge, des préceptes sur l'administration publique, tel autre, un remède contre les troubles de l'âme, celui-là, des consolations contre une douleur cruelle : il envoie sur chacun de ces sujets le résumé de ses leçons, le fruit de ses études et de ses réflexions; parfois aussi, il va lui-même au-devant des situations auxquelles il s'intéresse; mais, quel que soit le motif qui le sollicite à écrire, ne songeant qu'à rendre le service qu'on réclame de son expérience ou que son expérience l'autorise à offrir, il écarte tout ce qui en dépasserait la portée. Il ne disserte pas sur les passions; il avise aux moyens de les corriger. Il ne traite pas de la colère ou de l'envie, de l'amitié ou de la haine, du patriotisme ou de la religion, mais de la manière de se préserver de la colère et d'échapper à l'envie, des moyens de distinguer le flatteur de l'ami et de l'utilité qu'on peut tirer des ennemis, des services que le vieillard peut rendre à l'État et du culte que l'on doit aux Dieux. S'il expose quelques réflexions théoriques sur la vertu, c'est exclusivement sur la

vertu morale ou vertu d'action; s'il s'occupe de la délicate question du bonheur, c'est en démontrant non par des raisonnements métaphysiques, mais par des arguments empruntés à la vie commune, comment on ne peut être heureux en suivant la doctrine d'Épicure. Ses Traités ne sont, pour la plupart, qu'une série de préceptes ou d'exemples, c'est-à-dire de préceptes en action[1]. Tout ce qui précède ce qu'il appelle « la didascalie » ne lui sert que de préambule. C'est aux prescriptions qu'il va et qu'il s'arrête. Rappelant l'usage jadis pratiqué d'exposer en public les malades, afin que les passants pussent les instruire du remède qui leur avait servi à la guérison, il souhaiterait que chacun s'obligeât de même à faire profiter les autres du fruit de son expérience sur les passions dont il a souffert[2]. A défaut de ces consultations mutuelles, il veut que le philosophe, qui connaît toutes les passions pour les avoir étudiées, tienne toujours ouvert le trésor de sa science et de sa sagesse. C'est un médecin de l'âme, un directeur de conscience[3].

On a étudié, dans Sénèque[4], l'art de la direction, tel que l'antiquité païenne en a connu et pratiqué les secrets; et nul, assurément, n'en peut donner idée plus

[1] Voir particulièrement les *Préceptes de mariage*, les *Instructions politiques*, les *Préceptes de santé*.

[2] S'il faut mener une vie cachée, 2.

[3] Cf. Montaigne, *Essais*, II, 32.

[4] Martha. *Les Moralistes sous l'Empire romain*, etc.

haute. Lucilius n'est pas le seul dont l'illustre maître s'occupe. Il s'intéresse aussi à Aufidius Bassus[1], un excellent homme dont il suit les progrès; il a entrepris un certain Marcellinus[2], un rieur qu'il ne désespère pas de faire pleurer; de vieux magistrats, de jeunes désœuvrés le consultent[3]; Lucilius lui fournit des clients. Mais c'est à Lucilius lui-même qu'il réserve le plus pur de son expérience et de ses réflexions. Il ne trouve rien qu'il ne s'écrie, mettant aussitôt son bien en commun: Part à deux! Il ne rencontre pas un voyageur venant de Sicile, qu'il ne lui demande avec sollicitude des nouvelles du Procurateur[4]; — on sait que c'étaient les fonctions que Lucilius exerçait dans cette île. — Il est en perpétuelle communion de pensée avec lui[5]. Il lui envoie ses livres de prédilection marqués de sa main aux bons endroits[6]. Quel malheur qu'il soit si loin! car la philosophie, c'est la science du conseil, et le conseil ne peut être utilement donné que sur place, d'après les indications du moment. On ne prescrit pas à distance un bain ou une potion: il faut tâter le pouls du malade[7]. Et c'est ce qu'il irait

[1] Epît., 30.
[2] *Ibid.*, 29; Cf. 77.
[3] De la Tranquillité de l'âme, 1.
[4] Epît., 32.
[5] *Ibid.*, 40; Cf. 48.
[6] *Ibid.*, 6; Cf. 39.
[7] *Ibid.*, 22; Cf. 71, 38, 48

faire, s'il n'écoutait que son zèle. « Oui, mon cher Lucilius, » s'écrie-t-il, « je suis prêt à me transporter moi-même près de toi. N'était l'espoir que tu obtiendras bientôt la permission de résigner tes fonctions, c'est une expédition que j'aurais déjà imposée à ma vieillesse. Ni Charybde ni Scylla ne m'aurait fait reculer. J'aurais franchi le détroit maudit par la fable; que dis-je? je l'aurais passé à la nage, pour aller t'embrasser et juger par mes yeux de l'état de ton âme.[1] » Noble et ardente sollicitude, mais dont l'ardeur même nous met en défiance. Le rôle que joue la vive imagination de l'auteur dans cette admirable correspondance laisse des doutes sur la sincérité de son émotion. Chef-d'œuvre de consultation idéale, pour ainsi dire, les Épîtres de Sénèque nous font merveilleusement connaître la théorie de la direction : c'est dans les œuvres de Plutarque qu'il faut en chercher la vraie pratique.

Ce que Sénèque, en effet, regrette de ne pouvoir faire, Plutarque le fait. Il va effectivement tâter le pouls de ses malades, il leur porte en personne ses recommandations, ses consolations, ses conseils, sans craindre d'exposer sa sagesse à un mauvais accueil[2]. Les Traités qu'il leur adresse ne sont parfois que le résumé des entretiens qu'il a eus avec eux sous

[1] Épît., 45.

[2] Lettre à Timoxène, 7; de la Superstition, 7; de la Manière d'écouter, 12, 16; du Progrès dans la vertu, 11, etc.

le coup de l'épreuve[1]. Plus directe, son action est en même temps plus étendue. Quelle qu'ait pu être la publicité des Épîtres à Lucilius, il est certain que Sénèque n'a jamais fait métier de professer la sagesse; et, Lucilius excepté, il n'a, en quelque sorte, que des disciples d'occasion. A ses entretiens privés, à ses démarches particulières, Plutarque joint les leçons et les consultations d'un enseignement public. Il rédige ses conférences et on les lit à Rome, à Athènes, à Chéronée, à Éphèse[2]; il a, en tous pays, des clients, simples particuliers ou magistrats, vieillards ou jeunes gens, hommes ou femmes, qu'il suit dans les vicissitudes de leur fortune et de leur vie[3]. Il s'enquiert des résultats produits par ses conseils. Car c'est peu, ce n'est rien pour lui que sa parole excite une admiration oisive: il n'en estime le succès qu'aux fruits qu'elle produit[4]. Pour les mieux assurer, il prêche d'exemple. Il est du petit nombre de ces maîtres qu'il nous peint[5], « philosophes dans leur conduite comme dans leur enseignement, dans leur vie comme dans leur chaire, et dont une plaisanterie, un signe de tête, un froncement de sourcil, suffisait

[1] Des Vertus des femmes, 1.

[2] De l'Utilité des ennemis, 1; de l'Amour fraternel, 1; de la Tranquillité de l'âme, 1; Vie d'Aratus, 1; Vie de Paul-Émile, 1; Préceptes politiques, 1; Propos de table, préfaces, et *passim*.

[3] Des Vertus des femmes, 1; Préceptes de mariage, 1, etc.

[4] De la Manière d'écouter, 17, 18. Cf. du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes, 2.

[5] De la Manière d'écouter, 12.

pour inquiéter les consciences délicates. Chacun sait qu'il ne se traite pas autrement que tout le monde. Le plus souvent, il a commencé par éprouver sur lui-même l'effet de ses prescriptions[1], ou si c'est aux autres qu'il a d'abord songé, tôt ou tard, il en vient à se faire sa part dans les conseils qu'il leur adresse[2]. Il n'est pas le premier, sans doute, qui ait cherché à faire de l'histoire une école de morale pratique et à tirer de la vie des grands hommes d'utiles leçons. Xénophon[3], Cicéron[4], Sénèque[5], Tacite[6] enfin, pour ne parler que des maîtres, y avaient songé avant lui ou comme lui. Mais qui l'avait fait avec cette pénétrante et persuasive onction ? « C'est en vue d'autrui, » dit-il[7], « qu'il m'advint d'écrire la biographie des hommes illustres, et voici que j'y ai pris goût pour moi-même. Leur histoire est comme un miroir où je m'efforce de régler ma conduite, tant mal que bien, sur l'image de leurs vertus. Il me semble que j'entre en communion de vie avec chacun d'eux, quand, leur donnant tour à tour l'hospitalité de mon foyer, je contemple la grandeur

[1] De la Tranquillité de l'âme, 1 ; de la Colère, 2, etc.
[2] Vie de Paul-Émile, 1.
[3] Éloge d'Agésilas, VI ; Cf. Isocrate, *Discours à Nicoclès*.
[4] Discours pour Archias, 6, 11 ; voir la note de M. J.-V. Le Clerc.
[5] Épitres, 64, Cf. 25, 20, 11, 102 ; des Loisirs du sage, 28.
[6] Vie d'Agricola, 46 ; Annales, IV, 32, 33.
[7] Vie de Paul-Émile, 1.

et la beauté de leur âme à travers leurs actions. » Quelles théories valent, pour l'efficacité de la leçon, ce simple et touchant retour du moraliste sur lui-même?

La leçon est d'autant plus efficace qu'elle nous incline à la sagesse sans violence, et en nous montrant comme but le bonheur. Si les procédés de la polémique de Plutarque inspirés des usages de l'École, sont trop souvent puérils et passionnés, rien de plus ferme, de plus sensé, de plus décisif, que les arguments qu'il oppose aux paradoxes des stoïciens, en tout ce qui touche à la morale pratique. Après leurs idées sur la Providence, ce qu'il pardonne le moins aux sectateurs de Zénon, c'est d'enseigner qu'entre le vice et la vertu il n'y a point de degré, de proscrire les passions comme inutiles et dangereuses, et de jeter dans l'abîme des choses indifférentes, honneurs, beauté, richesses, santé, tous les biens, tous les agréments de la vie. Il est là sur son terrain, il le défend pied à pied. « Vous prétendez, » dit-il à Chrysippe, « qu'il en est de ceux qui sont entrés dans le chemin de la sagesse, comme de l'aveugle dont les yeux s'ouvrent à la lumière, comme du naufragé qui nage vers la terre; l'aveugle, tant qu'il n'a pas recouvré la vue, vit dans les ténèbres; tant que le naufragé n'a pas atteint le rivage, il est en danger de mort; de même, celui-là est tout entier plongé dans le mal qui ne s'est pas encore élevé au bien. — Mais quoi? n'est-ce rien que de commen-

cer à y voir clair et d'approcher du port[1]? — Vous prétendez que les passions ne sont que des maladies de l'âme, des dérèglements de la raison : — Est-ce donc une maladie de haïr les gens vicieux, d'aimer les gens de bien? et qui n'a jamais senti en soi la lutte de la passion et de la raison, comme de deux forces qui se combattent? — Vous prétendez qu'il n'y a de bien réel pour le sage que la vertu. — Mais ce bien, qu'en faites-vous vous-même? Il y a chez les Éthiopiens un peuple où un chien est roi; à ce titre, tous les honneurs lui sont prodigués; mais c'est le peuple qui exerce effectivement le pouvoir. Ainsi en est-il de la vertu chez vous : vous lui rendez, comme au souverain, comme au seul et unique bien, toute espèce d'hommages; cependant vous raisonnez, vous philosophez, vous vivez, vous mourez comme tout le monde, avec et d'après les choses indifférentes. Bien plus, chez ce peuple d'Éthiopie, le chien demeure sur son trône, entouré de respect, inviolable; personne ne songe à le tuer; vous, vous faites bon marché de la vertu, et vous la sacrifiez pour conserver la santé et les richesses[3]. — Sur toutes ces questions de direction pra-

[1] Des Notions du sens commun contre les Stoïciens, 30. Cf. 20, 21 ; des Contradictions des stoïciens, 31.

[2] De la Vertu morale, 8 à 12.

[3] Des Notions du sens commun contre les stoïciens, 10; Cf. 4, 5, 9, 12; des Contradictions des stoïciens, 13, 15, 19, 25, 30.

tique, Plutarque est en fonds d'arguments solides, et il ne les ménage pas à ses adversaires. Pour lui, la vertu est chose qui s'apprend[1], et où le progrès répond visiblement, à l'effort de chaque jour[2]; pour lui, la raison et les passions sont deux puissances solidaires, mais distinctes, nécessaires l'une et l'autre, dont l'une doit avoir empire sur l'autre, mais de façon à en régler l'essor, non à le détruire[3]; pour lui enfin, le bonheur, résultat de l'éducation des passions par la raison, consiste dans une sage pondération des biens et des maux de la vie, et dans le tranquille contentement de son sort[4] : bonheur sans élévation, vertu où l'idéal n'a rien à voir, sans doute, mais d'autant plus accessibles à tous.

La simplicité familière de la méthode et du style de Plutarque rend plus sensible encore ce caractère pratique de ses conseils. De loin, et sous le prestige de la légende attachée à son histoire, on se représente volontiers l'auteur des Parallèles l'auréole au front, au milieu des grands hommes auxquels il a rendu l'âme et la vie. Si parfois, en effet, dans le cours de ses récits, la puissance de son imagination l'é-

[1] Voir le traité intitulé : *Que la vertu peut s'enseigner.*

[2] Voir le traité intitulé : *Comment on peut reconnaître le progrès qu'on fait dans la vertu.*

[3] De la Vertu morale, 3, 4; De la Curiosité, 1; De la Fausse honte, 1; Du Flatteur et de l'Ami, 25, etc.

[4] De la Tranquillité de l'âme.

lève jusqu'à ses héros, d'ordinaire il les fait plutôt, par la naïve familiarité de son bon sens, descendre jusqu'à lui. Rien de plus modeste que le frontispice des monuments qu'il consacre, dans ses Biographies, aux plus grands et aux meilleurs d'entre eux[1]. Ce contraste de la simplicité du ton et de la grandeur des choses est plus frappant encore dans les Traités. Des exemples les plus imposants de l'histoire, le moraliste passe, sans transition, aux images les plus ordinaires de la vie domestique. De grands souvenirs traversent sa pensée ; mais ce sont les choses de tous les jours qui la remplissent. Les comparaisons d'un écrivain marquent d'ordinaire assez exactement les habitudes et comme le niveau de son esprit. Celles de Plutarque sont empruntées pour la plupart aux pratiques du ménage, aux règles de l'éducation des jeunes gens ou de l'administration d'une petite cité, aux mœurs des animaux domestiques. Là où le champ s'ouvre et s'étend naturellement devant lui, on sent qu'il ne lui serait pas impossible de s'y lancer. Il a l'imagination vaste[2] ; mais il en arrête l'essor. Il lui suffit d'appliquer aux vices et aux vertus qu'il observe

[1] Vie de Démosthène, 1 ; de Paul-Émile, 3 ; etc.

[2] Voir le Traité *de la fortune des Romains* (§ 13), où il se demande ce qu'aurait pu produire un conflit entre les Romains et le conquérant de l'Asie, si le fils de Philippe eût dirigé ses armes vers l'Occident ; voir aussi les Vies d'Alexandre, de César, de Pyrrhus, de Pompée.

autour de lui les conseils que lui suggèrent son expérience, ses lectures et son bon sens.

Et c'était son vrai rôle. Dans le cercle où il a vécu, pour rendre les services dont il aimait à s'imposer le devoir, tout le ramenait aux grandes, mais vulgaires vérités d'expérience. La Pythie aussi, nous dit-il[1], avait dû baisser le ton, en ces temps d'apaisement et de décadence, pour se faire entendre de ceux qui l'interrogeaient. « Pouvait-elle, en effet, quand il n'y avait plus de séditions, plus de tyrannies, plus de ces maladies particulières à la Grèce qui demandaient jadis des remèdes exceptionnels et puissants, quand les questions qu'on lui adressait revenaient toutes à ces questions d'intérêt privé : faut-il me marier? faut-il placer mon argent? faut-il faire le négoce? faut-il m'engager dans telle ou telle affaire?... quand les consultations des villes elles-mêmes portaient sur l'abondance de la prochaine récolte ou sur l'état futur de la santé publique, pouvait-elle convenablement s'étudier à tourner des vers, à façonner des périphrases, comme eût fait un sophiste pour orner la réponse de l'oracle ? » Oracle non moins consulté que la Pythie, Plutarque a, comme elle, le tact et le bon goût de répondre simplement aux questions simples qu'on lui pose. Sachons-lui gré de cette simplicité, et prenons-le tel qu'il se donne, fort éloigné

[1] Des Oracles en vers, 28. Cf. des Contradictions des stoïciens, 30.

de toute prétention d'ouvrir à la philosophie une voie nouvelle et débitant ses conseils pratiques au jour le jour, bonnement, selon ses besoins et ceux de ses amis. Père de famille dévoué et heureux, magistrat honoré, grand prêtre infatigable, c'est à ses enfants, à ses concitoyens, à ses dieux, qu'il a consacré ses lumières et sa vie; suivons-le où il nous mène, loin des charges de cour et des amitiés illustres qu'on lui a prêtées, dans la famille, dans la cité, dans le temple.

CHAPITRE II

EXPOSITION CRITIQUE DE LA MORALE DE PLUTARQUE

§ I

LA FAMILLE

De la place que les devoirs et les affections de la famille tiennent dans les œuvres de Plutarque; comment, s'il faut en croire ses plaintes, les vertus domestiques étaient pratiquées de son temps. — De l'amour; de l'union conjugale. — De l'affection fraternelle; ses devoirs, ses jouissances, son caractère. — De l'amitié : idéal de ce sentiment; distinction du flatteur et de l'ami; utilité des ennemis. — Des esclaves. Anecdote d'Aulu-Gelle. — Des animaux. Sont-ils doués de raison? — Des enfants. Comment Plutarque entend les devoirs du père. Ses Traités d'éducation. — Conclusion : utilité du modeste rôle de Plutarque; grâce, douceur, et rectitude morale de ses Préceptes. Quelle idée il laisse des vertus domestiques de l'antiquité.

Ce n'est pas pour la régularité d'une gradation factice que nous commençons, par l'étude de la famille, l'exposition critique de la morale de Plutarque. La famille est la forme sous laquelle il conçoit tous les rapports des hommes entre eux[1], c'est son centre d'observation, sa lumière: il va chercher dans le cœur du fils,

[1] Préceptes politiques, 31, 32; Quelle part le vieillard doit prendre à l'administration des affaires de l'État, 9; des Contradictions des Stoïciens, 4, etc.

du père, de l'époux, le secret des résolutions ou des émotions du citoyen[1]; les plus grandes scènes historiques qu'il décrit sont mêlées ou suivies de scènes de la vie privée; la maison paternelle et la gynécée forment le fond de la plupart de ses tableaux. Il veut qu'au milieu des épreuves de la vie, la maison domestique soit pour tous ceux qu'elle enferme sous le même toit un asile et comme un sanctuaire inviolable de concorde et de bonheur; il ne conçoit pas de récompense plus douce, de jouissance plus pure que les affections de la famille; se retrouver hors de ce monde avec les siens est le suprême bonheur dont il aime, suivant l'expression de Platon, à « s'enchanter »: « malheureux disciples d'Épicure, » s'écrie-t-il[2], « de quelle joie ne vous privez-vous pas! Morts, ceux que vous avez chéris ne sont plus que de vains fantômes; pour vous, plus d'espoir de vous retrouver un jour dans leur société, de revoir un père, une tendre mère, une épouse bien-aimée, de renouer avec eux cette union si douce qui fait l'attente de tous ceux qui professent, sur la nature de l'âme, les mêmes principes que Pythagore, Homère et Platon. »

Les relations et les affections de la famille étaient d'ailleurs un de ses sujets d'étude de prédilection. En

[1] Vie de Pompée, 8; de Sertorius, 22; de Timoléon, 36; de Crassus, 1; de Pélopidas, 34; de Périclès, 2; de Dion, 51, etc.
[2] Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 28.

effet, indépendamment des réflexions semées dans presque tous ses ouvrages sur les rapports mutuels du mari et de la femme, des parents et des enfants, des maîtres et des esclaves, des frères, des amis, il avait spécialement consacré un certain nombre de Traités à l'amour, au mariage, à la tendresse des pères et des mères pour leur progéniture, à l'affection fraternelle, à l'amitié, à l'éducation des jeunes gens : si bien, qu'à l'aide de ces réflexions éparses et de ces Traités spéciaux, on peut, prenant, avec lui, la famille à son origine, l'embrasser dans son ensemble et la suivre dans ses développements.

C'est ce tableau que nous allons essayer d'esquisser.

Pour mesurer la portée de l'œuvre d'un moraliste, il importe de connaître l'état de la société à laquelle s'appliquent ses peintures et ses observations ; et qui mieux que lui-même, à ce qu'il semble, peut nous fournir ces renseignements ? Aussi réservé sur le compte des autres que sur son propre compte, Plutarque, il est vrai, met rarement ses contemporains en scène : c'est de la mythologie et de l'histoire qu'il tire d'ordinaire ses exemples ; là où il s'appuie de son expérience personnelle et s'autorise de faits accomplis sous ses yeux, il généralise : on ne relèverait pas, dans tous ses Traités, plus de cinq ou six noms propres empruntés à la société de son temps. Cependant, si discret qu'il soit, l'aimable moraliste se plaint çà et là que les vertus de la

famille soient de plus en plus méconnues et négligées. A l'entendre, il n'y aurait plus d'autre garantie de l'union conjugale que la crainte des lois, et l'on ne se marierait plus que par calcul; les hommes, pour avoir des enfants et pour jouir du douaire de leurs femmes qu'ils confineraient dans les plus basses fonctions de l'administration domestique; les femmes, pour se livrer impunément à leurs goûts de luxe et de plaisir [1]. L'amitié fraternelle serait devenue un phénomène. « Autrefois, on citait, comme des exceptions coupables, les exemples de haine entre frères ; on les mettait au théâtre, on en faisait des tragédies : aujourd'hui, on en pourrait faire sur le sentiment contraire : l'amour de deux frères cause autant de surprise que jadis la rencontre de ces molionides dont les deux corps étaient, dit-on, étroitement unis [2] »... « On nourrit des chiens dangereux, des chevaux, des loups cerviers, des chats, des singes ou même des lions, on en fait sa société, ses délices, et on ne pardonnerait pas à un frère sa colère, son ignorance ou son ambition [3] »... « On donne à la première venue des terres ou des maisons, et on s'arrache les lambeaux de l'héritage paternel, comme, à la guerre, on fait le butin [4] : tels Chariclès et Antiochus

[1] De l'Amour ; 21 ; Préceptes de mariage, 30.
[2] De l'Amour fraternel, 1.
[3] *Ibid.*, 8.
[4] *Ibid.*, 8.

d'Opunte qui, dans le partage d'une succession, brisèrent un vase et déchirèrent un habit, pour en emporter chacun un morceau; tel Zénon qui, après avoir dissipé une grande partie du patrimoine commun, vola son frère Arthénodore sur la part que celui-ci avait bien voulu lui laisser de son bien propre[1]... » Le sentiment de l'amitié n'a pas moins dégénéré. « Il n'y a plus que des amitiés de table, de jeu et de débauche[2]. On aime ses amis pour soi, non pour eux, pour l'intérêt qu'on tire de leurs avantages de naissance ou de fortune, non pour celui qu'on prend au progrès de leur vertu ; on profite de leurs faiblesses et de leurs vices, au lieu de les aider à s'en corriger. »

Ce n'est pas, en général, le défaut des moralistes de peindre en beau la société qu'ils entreprennent de réformer. Il faut bien qu'ils justifient leurs conseils. Plutarque ne pouvait se dispenser de laisser entendre que les siens n'étaient pas superflus. Toutefois, si nous avons dû réunir ici et condenser, pour ainsi dire, l'expression de ses plaintes, en réalité, elles se perdent dans l'ensemble de ses préceptes, et c'est par ses préceptes surtout que nous devons chercher à nous faire une idée des mœurs domestiques de son temps.

« La prêtresse Cérès, » écrivait-il à deux jeunes

[1] De l'Amour fraternel, 11.
[2] Du Grand nombre des amis, 3, 6.

époux, tous deux ses anciens élèves, « vous a, conformément à la loi du pays, enfermés dans la chambre nuptiale; laissez-moi, à mon tour, me mêlant à la fête, vous adresser, suivant l'esprit de cette loi, des conseils propres à cimenter votre union. » Et il leur envoie, sous forme de code, le résumé de son enseignement et de ses réflexions sur les Règles du mariage. Nous supposerons que, non content de dicter au jeune couple les règles des sentiments qui doivent les attacher l'un à l'autre, il les éclaire sur la conduite à tenir envers tous ceux qui composent la maison domestique : enfants, parents, amis et serviteurs.

Plutarque a-t-il connu le sentiment de l'amour ? A lire quelques-unes des pages du Dialogue qu'il a consacré à en analyser le caractère et les émotions, on ne serait pas sans raison pour le croire. De son temps encore, on contestait, dans les écoles, que la femme fût capable et digne d'inspirer à l'homme une passion véritable. « Oui, » disait-on, « l'union conjugale est nécessaire à la propagation de l'espèce humaine, et les législateurs font bien d'en exalter l'excellence aux yeux de la foule;... mais d'amour vrai, il n'en existe même pas l'ombre dans le gynécée : l'homme n'a pas plus d'amour pour la femme, que n'en a la mouche pour le lait, l'abeille pour le miel, l'engraisseur ou le cuisinier pour les

[1] Préceptes de mariage, I.

veaux et les oiseaux qu'ils tiennent enfermés dans quelque coin obscur afin de les faire profiter[1]... » Ce grossier langage blessait Plutarque. Il refuse de reconnaître l'amour dans la « passion contre nature, fille des ténèbres et du désordre, née d'hier et qui s'est clandestinement glissée dans les gymnases[2]; » il et prend la défense de la femme avec une éloquente vivacité. « Quoi donc, » dit-il, « il n'est personne qui ne soit d'accord sur ce point, que la beauté est la fleur de la vertu[3], et les femmes qui portent cette fleur précieuse ne produiraient pas la vertu qui en est le fruit? Mais sans parler de leur chasteté, de leur prudence, de leur justice, combien de traits éclatants nous prouvent que la magnanimité, l'audace, l'énergie leur sont familières! Qu'elles ne possèdent pas ces qualités au même degré ni de la même façon que les hommes, il est vrai; toujours est-il qu'elles les possèdent[4]... Quant à l'amour, c'est précisément le don qui leur est propre; et cette tendresse d'âme est encore relevée chez elles par l'attrait du visage, par la douceur de la parole, par la grâce caressante, par la sensibilité plus vive dont les a douées la nature[5]. » Plutarque ne

[1] De l'Amour, 4.
[2] *Ibid.*, 5.
[3] *Ibid.*, 4.
[4] *Ibid.*, 17, 22, 23, 25. Cf. Des Vertus des emmes; Apophthegmes des Lacédémoniennes.
[5] De l'Amour, 23.

paraît étranger à aucun des sentiments les plus énergiques et les plus délicats de l'amour ; s'inspirant des plus belles pages de Platon et de Ménandre, il décrit, non sans charme, les troubles profonds, les secrètes tortures, la force indélébile de la passion[1] ; et transporté par ces pensées jusque dans les régions sereines où l'amour n'est plus que la chaste confusion de deux âmes, il le dépeint purifiant le cœur même des courtisanes. Comment oublier enfin la gracieuse anecdote qui nous le montre lui-même allant, quelque temps après son mariage, dans le temple de Thespies, offrir avec sa femme, pour sceller leur union, un sacrifice à l'Amour[2] ?

Toutefois, ce n'est pas sous le riant aspect du plus tendre des sentiments que Plutarque fait envisager le mariage à ses élèves. Sur le seuil de la chambre nuptiale, l'occasion était belle de faire briller devant des imaginations s'ouvrant à la vie toutes les illusions du bonheur que l'on rêve à vingt ans. Plutarque, sans doute, n'en détourne pas les regards de Pollianus et d'Eurydice. Mais la pensée du sage moraliste est préoccupée d'un plus sévère objet. Lien naturel et doux entre tous[3], lien vers lequel il faut, dit-il, incliner

[1] De l'Amour, 18, 19, 20 ; Fragments sur l'Amour, ses effets et sa nature.

[2] *Ibid.*, 2.

[3] *Ibid.*, 31.

tous ceux qu'on aime [1], le mariage est surtout, à ses yeux, l'engagement le plus austère, et c'est par le sentiment du devoir qu'il voudrait enchaîner l'un à l'autre ses jeunes époux.

L'égalité morale du mari et de la femme fondée sur la subordination complète, mais digne, de la femme, et sur l'autorité incontestée, mais douce, du mari; sur la réciprocité d'une affection fidèle; sur la communauté sans restriction de tous les biens et le parfait concert des âmes, tel est le point de départ de ses conseils [2]. « Comme des nœuds tirent leur force de ce qu'ils s'enlacent l'un dans l'autre, » dit-il, « ainsi l'union conjugale se fortifie par une sympathie absolue : les médecins prétendent que, dans les coups que l'on reçoit, il y a répercussion de la gauche à la droite, de même, la femme doit ressentir tout ce que ressent son mari, et réciproquement [3]. » C'est en vue de cette sympathie absolue qu'il trace à ses pupilles la règle de leurs mutuelles obligations.

S'adressant d'abord plus particulièrement à la femme, il commence par la fortifier d'une main délicate contre les premières difficultés du mariage [4]. Une des plus

[1] De l'Amour fraternel, 21.

[2] Préceptes de mariage, 2 à 12, 20, 34, 42, 44 à 46; Cf. de l'Amour, 9, 21, 23, 24.

[3] Préceptes de mariage, 20.

[4] *Ibid*, 2, 35, 36; Cf. de l'Amour, 23, 24.

graves, il l'en prévient, c'est l'ingérence inévitable de sa belle-mère dans son ménage; mais il lui montre que, par certaines habiletés de bon aloi, en témoignant à la mère, et, en général, aux parents de son mari plus d'égards, plus de confiance même qu'aux siens propres, elle triomphera aisément d'une jalousie dont le fond, après tout, est respectable[1]. Quant à son mari, pour gagner et s'assurer son amour, il veut qu'elle ne compte que sur la séduction de ses qualités.

Or, à ses yeux, les premières qualités d'une femme c'est, conformément à l'esprit de la tradition grecque, la subordination, la réserve et l'abnégation. « Vouloir mener son mari, » dit-il, « et l'efféminer pour en être le maître, plutôt que de lui obéir sagement, c'est faire comme ceux qui aimeraient mieux conduire un aveugle que de suivre un homme muni de deux bons yeux et sachant son chemin[2]... Dans un concert où deux voix se marient, c'est toujours la voix la plus grave qui domine; de même, dans un ménage bien réglé, tout se fait d'un commun accord entre le mari et la femme, mais sous la direction et par l'impulsion du mari[3]... » « La Vénus d'Élide, ce chef-d'œuvre de Phidias, avait sous les pieds une tortue, » dit-il ailleurs: « cela signifie qu'une

[1] Préceptes de mariage, 22 à 26.
[2] *Ibid.*, 6; Cf. 5, 11.
[3] *Ibid.*, 32; Cf. 9, 11.

femme doit se tenir dans la maison[1], n'avoir d'autres amis, d'autres dieux que ceux de son mari, et ne pas trouver mauvais si, comme un joueur de flûte, elle ne se fait entendre que par l'intermédiaire d'un organe étranger. » Plutarque demande plus encore. « Un miroir fût-il enrichi d'or et de diamants, » dit-il, « est infidèle et mauvais, lorsqu'il donne un air triste à un visage gai et une physionomie riante à un visage sérieux ; une femme n'est pas moins disgracieuse, si elle montre de la mauvaise humeur, quand son mari est en disposition de s'amuser, ou si elle s'occupe de plaisirs lorsqu'il est en affaires[2]. » Est-il violent ? se rappelant la sage conduite « des généraux grecs de l'armée de Cyrus qui ordonnèrent à leurs soldats de recevoir en silence l'ennemi qui s'avançait en criant, » elle laissera tranquillement tomber sa colère ; l'orage passé, elle ira au-devant de lui, proposera des explications, « et ne craindra pas d'appeler Vénus à son aide : toute querelle doit expirer sur le seuil de la chambre nuptiale[3]. » Alors même qu'il se laisserait aller, dans un moment d'oubli coupable, à la débauche, elle doit dissimuler et se dire que c'est par respect pour elle qu'il porte, hors de la maison conjugale, ses mauvaises passions[4].

[1] Préceptes de mariage, 19, 31, 32, 40, 41.
[2] *Ibid.*, 14.
[3] *Ibid.*, 37, 38.
[4] *Ibid.*, 16, 45, 46.

Que gagnerait-elle d'ailleurs à se plaindre, si ce n'est la commisération ironique de ses voisines?

A ce fonds solide de la vertu, Plutarque voudrait que l'épouse joignît l'aménité qui en fait le charme. « Solon avait prescrit, » dit-il, « qu'une femme, avant de s'unir à son mari, mangeât de la pomme de coing : c'est un symbole de la douceur qu'elle doit mettre dans ses paroles[1]. » « Plus une femme est vertueuse, » ajoute-t-il, « plus elle doit sacrifier aux Grâces : l'humeur rend la vertu désagréable, de même que la malpropreté fait haïr l'économie : une bonne mère de famille rejettera les ornements frivoles, mais elle s'attachera à charmer son mari par l'aménité de son commerce et par la douceur de son caractère[2]. »

Les obligations de la femme, telles que Plutarque les établit, sont donc étroites et délicates; elles la mettent nettement sous la dépendance du mari; mais on voit avec quelle grâce le moraliste allége le poids du joug qu'il lui impose. Cette dépendance, d'ailleurs, n'est point sans réserves pour sa dignité ni sans garanties pour son bonheur.

Remarquons bien, d'abord, qu'en plaçant le désintéressement et l'oubli de soi au premier rang parmi les qualités que l'épouse doit apporter dans le ménage, comme la dot du cœur, Plutarque ne croit pas lui at-

[1] Préceptes de mariage, 1 ; Cf. 22, 27.
[2] *Ibid.*, 28, 29.

tribuer la plus mauvaise part; « car dans le mariage, » dit-il, reprenant le mot d'Aristote sur l'amitié, « c'est un plus grand bonheur d'aimer que d'être aimé[1]. » Ce qui rétablit, au surplus, cette égalité morale qu'il a posée en principe, c'est que, rendant le mari responsable des troubles du ménage[2], il entend qu'il donne l'exemple de toutes les vertus[3], qu'il n'use qu'avec douceur de son autorité[4], qu'il respecte la pudeur de sa femme[5], qu'il lui fasse part enfin de son instruction, de sa sagesse, de tout ce qu'il possède et acquiert de meilleur[6]. Plutarque avait écrit un traité spécial sur l'éducation des femmes[7]; et nous voyons qu'il ne craignait de les initier à aucune des connaissances les plus sérieuses, mathématiques, astronomie, philosophie[8], qui pouvaient élever leur pensée au niveau de celle de l'homme. Pour mieux assurer à l'épouse cette place aimée et respectée qu'il lui fait dans la famille, non-seulement il veut[9] que, donnant à tous ceux qu'elle a portés dans son sein la première nourriture, elle soit « tout à fait, » suivant l'heureuse expres-

[1] Τὸ γὰρ ἐρᾶν ἐν γάμῳ τοῦ ἐρᾶσθαι μεῖζον ἀγαθόν ἐστι (de l'Amour, 23).
[2] Préceptes de mariage, 11, 20; Cf. de l'Amour, 9.
[3] Préceptes de mariage, 8, 12, 33.
[4] *Ibid.*, 15, 21.
[5] *Ibid.*, 17, 42, 44, 47, 48.
[6] *Ibid.*, 10; Cf. B, 13, 16, 42, 47.
[7] Stobée, *Florileg.* XVIII, etc. V. Didot, *Fragments*, 22.
[8] Préceptes de mariage, 48.
[9] Lettre à Timoxène, 5.

sion d'un de ses disciples, « la mère de ses enfants[1] » ; mais des soins du corps, il étend sa sollicitude à la direction de l'intelligence ; il l'associe à l'œuvre, délicate entre toutes, de l'éducation. Véritable intimité de cœur et d'esprit, que l'honnête et aimable moraliste ne propose pas comme un idéal, mais comme la règle, accessible à tous, de la vie domestique. C'est dans l'accomplissement de ces communs devoirs et dans la commune satisfaction qui en est la récompense, qu'il nous montre le bonheur conjugal « se perpétuant, toujours nouveau, toujours jeune, sous les rides et les cheveux blancs, jusqu'aux portes du tombeau[2] ».

L'union conjugale établie sur cette base, Plutarque, si nous entrons bien dans l'esprit de ses Traités, semble former tout autour comme un rempart de dévouement et d'affection.

[1] Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XII, 1 :.. « Sine eam totam integram esse matrem filii sui, » dit Favorinus, disciple de Plutarque, à la mère d'une jeune femme qui voulait détourner sa fille de nourrir son enfant. Et il ajoute : « Quod est enim contra naturam imperfectum atque dimidiatum matris genus, peperisse ac statim ab sese abjecisse... » et plus loin : « Quæ partus suos deserunt ablegantque a sese et aliis nutriendos dedunt vinclum illud coagulumque animi atque amoris, quo parentes cum filiis natura consociat, interscindunt aut certe quidem diluunt deteruntque... » Voir toute cette vive dissertation qui développe heureusement la pensée de Plutarque.

[2] De l'Amour, 24. Cf. dans Stobée, *Floril.*, LXIX, 23, un fragmen attribué à Plutarque.

Et d'abord, bien loin de rompre les liens du sang qui attachent chacun des jeunes époux, le mari particulièrement, à sa propre famille, il en fait ressortir les avantages, il voudrait en resserrer les nœuds « sacrés[1]. »

« De tous les trésors que les parents peuvent léguer à leurs enfants, » dit-il, « il n'en est pas de plus précieux qu'un frère : c'est un ami donné par la nature, un ami que nul ne supplée, qu'une fois perdu, nul ne remplace... Le devin d'Arcadie, dont parle Hérodote, fut obligé de se faire faire un pied de bois à la place de celui qui lui avait été coupé : un frère qui, brouillé avec son frère, va chercher, sur la place publique ou au gymnase, un étranger qui lui en tienne lieu, ressemble à un homme qui se couperait volontairement un membre pour s'en donner un postiche[2]. »

Qu'il se trouve de mauvais frères, que, trop souvent, les inimitiés fraternelles soient implacables, Plutarque ne l'ignore pas[3] : mais il n'est point, à son sens, de fâcheux sentiments qui ne cèdent à la persévérance des témoignages d'une sincère affection. Ce qu'il demande, c'est que, dès l'enfance, les frères s'accoutument à se ménager, à se soutenir les uns les autres auprès de leurs parents toujours disposés à

[1] De l'Amour fraternel, 3.
[2] *Ibid.*, 2, 3. Cf. 4 à 7.
[3] *Ibid.*, 8.

pardonner, sur ce point, quelque petite ruse de tendresse, quelque honnête mensonge [1]. Le moment venu du partage de la succession paternelle, partage qui, d'ordinaire, suivant l'expression de Montaigne [2], « destrempe et relasche cette soudure fraternelle, » il les adjure de redoubler de bienveillance et de sincérité, de laisser, en commun, s'il est possible, la jouissance des biens héréditaires, ou de rester, du moins, fidèlement unis de cœur et d'âme [3]. De tous les ferments de discorde, le plus actif, il le sait, c'est la jalousie ; et l'inégalité, qui est la source la plus commune de la jalousie, est chose impossible à empêcher [4] : parvînt-on à assurer entre deux frères l'égalité de la fortune, comment établir celle de l'intelligence et de l'âge [5] ? Mais pour atténuer le sentiment de ces différences inévitables, il compte sur les bons procédés d'une loyauté réciproque et d'une mutuelle condescendance. « Êtes-vous le mieux doué par la nature, » dit-il, « faites, pour ainsi dire, participer votre frère à cette supériorité, en relevant en lui, avec une bonne grâce affectueuse, les qualités qui lui sont propres [6] ;... ayez l'air de ne jamais agir sans l'attendre ou le consulter ;.. donnez-lui

[1] De l'Amour fraternel, 9, 10.
[2] *Essais*, I, 27.
[3] De l'Amour fraternel, 11.
[4] *Ibid.*, 12 et 19.
[5] *Ibid.*, 15, 16.
[6] *Ibid.*, 13, 15.

délicatement à entendre, qu'entre les doigts de la main, celui qui ne touche pas les cordes de l'instrument n'est pas pour cela moins utile que les autres et que chacun fait son office... Êtes-vous le plus jeune, soyez pour votre aîné plein d'égards et d'attentions [1]... Point de querelles surtout : les petites mésintelligences engendrent les grandes discordes. On s'échauffe d'abord pour des combats de cailles ou de coqs, pour des chiens ou des chevaux, et bientôt les différends naissent sur de plus grands objets[2]... Un dissentiment sérieux vient-il à éclater : hâtez-vous d'y mettre fin, et s'il s'est produit de part ou d'autre quelque offense, souvenez-vous qu'il n'y a pas moins de mérite à demander qu'à accorder le pardon[3]. Si le dissentiment se prolonge, allez trouver la femme de votre frère : elle saura bien aviser aux moyens de remettre la paix[4]. — Plutarque, avec une grande finesse de sens pratique, se défie de l'ingérence de la femme dans les questions d'ambition ou d'intérêt[5]; il a pleine confiance, en tout le reste, dans son intervention aimable[6]. En un mot, rapprochant étroitement le frère du frère, les introduisant dans l'intimité domestique l'un de l'autre, les intéressant réciproque

[1] De l'Amour fraternel, 14.
[2] *Ibid.*, 17.
[3] *Ibid.*, 18.
[4] *Ibid.*, 19.
[5] *Ibid.*, 16.
[6] *Ibid.*, 19.

ment à la direction de leurs affaires, de leurs serviteurs, de leurs enfants, il veut qu'ils n'aient point pour la conduite de leur maison de meilleur appui que leur mutuel dévouement [1]. « L'union fraternelle, » dit-il, « est la force et la santé des familles [2]. »

Il attache d'ailleurs à cette union les joies les plus pures. Opposant les maisons où les frères, assis à la même table, jouissent, en bon accord, des mêmes amis, des mêmes biens, des mêmes esclaves, des mêmes autels, à celles où ils ne peuvent se rencontrer ni s'entendre sans rougir de honte ou pâlir de colère [3], il se plaît à dépeindre le bonheur de la concorde fraternelle; il lui donne enfin pour fondement la piété filiale. « Que des enfants maltraitent un esclave estimé de leur père ou de leur mère, » dit-il avec une bonhomie touchante, « qu'ils négligent des plantes qui étaient l'objet de leurs soins, qu'ils brutalisent un cheval qu'ils aimaient, ces bons vieillards en sont affligés ; il leur est même pénible de les entendre tourner en ridicule les chants et les jeux auxquels ils se sont plu dans leur enfance : peuvent-ils donc les voir avec indifférence se haïr, s'outrager, ne chercher qu'à se nuire? — Au contraire, lorsque deux frères s'aiment sincèrement, lorsque, séparés de corps, ils ne font qu'un par le cœur, et

[1] De l'Amour fraternel, 21.
[2] *Ibid.*, 2.
[3] *Ibid.*, 7.

mettent tout en commun, affections, travaux, plaisirs, projets, alors, ils assurent à leurs parents la plus heureuse des vieillesses ; car il n'est point de père qui aime la science, les honneurs et les richesses autant qu'il chérit ses enfants ; il n'en est point qui n'ait moins de plaisir à les voir éloquents, riches et élevés en dignité qu'unis entre eux par une affection véritable[1]. » Poussant plus loin encore le développement de sa pensée : « Manquer d'affection pour un frère, » dit-il, « c'est manquer de respect à ceux qui lui ont donné le jour, et le mépris de l'autorité paternelle est une impiété[2]. » Sentiment remarquable par son énergie tempérée de tendresse, et où l'on retrouve, confirmé par une inspiration du cœur, le principe toujours respecté de la religion antique, qui tenait unis autour du même foyer, par la communauté des sacrifices, du culte et de la sépulture, tous les membres d'une même famille[3].

Bien qu'occupant dans l'ordre des affections[4] un rang inférieur au frère, l'ami, frère choisi par le cœur et volontairement ajouté, pour ainsi dire, à la famille, n'est pas, aux yeux de notre moraliste, d'une moindre assistance pour le bonheur de la maison domestique,

[1] De l'Amour fraternel, 5. Cf. 4, 6, 9, 10 et *passim*.

[2] *Ibid.*, 4.

[3] *Ibid.*, 7. Cf. Fustel de Coulanges, *la Cité antique*, liv. II.

[4] De l'Amour fraternel, 20. Cf. 3, 14.

« Le but de l'amitié, » dit-il avec une énergie familière[1], dans le Traité intitulé *du grand nombre des amis*, « c'est d'enchaîner, de coller, en quelque sorte, les cœurs l'un à l'autre, comme on voit, selon le mot d'Empédocle, le lait se coaguler en se caillant. »

Partant de cette définition, Plutarque n'admet point, en principe, qu'il soit possible d'avoir un grand nombre d'amis. Les grandes amitiés dont nous parle l'histoire étaient un couple, répète-t-il après Aristote et Platon, et le titre d'autre soi-même qu'on donne à un ami, suppose que, dans l'amitié, on n'est pas plus de deux. Pour acquérir des amis, d'ailleurs, ajoute-t-il, il faut être riche de bienveillance et de vertu, et c'est une monnaie rare. De plus, qui ne sait que toute affection qui se dissémine, s'affaiblit, de même qu'un grand fleuve dont on divise les eaux[2]? Enfin, trois conditions lui paraissent indispensables pour former l'amitié véritable[3] : la vertu qui en fait l'honnêteté, l'intimité qui en fait le charme, l'utilité réciproque qui en est le lien. Or, il nie qu'on puisse remplir ces trois conditions vis à vis d'un grand nombre de personnes à la fois[4]

Le raisonnement est absolu. Plutarque le soute-

[1] Du Grand nombre des amis, 5.
[2] *Ibid.*, 2.
[3] *Ibid.*, 3.
[4] *Ibid.* 4, 5, 6 ; Cf. Propos de table, IV, Préface.

nait-il avec cette rigueur dans le Traité qu'il avait spécialement consacré à l'amitié[1]? Il ne craint pas du moins de s'y montrer infidèle ailleurs. Ici même, à vrai dire, son but est surtout d'écarter de la famille « les connaissances de jeu, de table et de place publique, qui, comme les mouches de cuisine, s'abattent sur les maisons opulentes et disparaissent comme elles aussitôt qu'elles ne trouvent plus rien à picorer[2]. » En réalité, il demande non qu'on ait qu'un seul ami, mais qu'on en ait un entre tous[3].

Ce qui le préoccupe, au surplus, pour la sécurité de la maison domestique, c'est moins le danger des amitiés trop nombreuses que celui des fausses amitiés; et des divers Traités qu'il a écrits sur l'amitié, le plus important est celui où il s'attache à démontrer les moyens de distinguer le flatteur de l'ami.

Ce qui, à ses yeux, caractérise particulièrement le dévouement de l'ami, c'est son penchant à conformer ses vues et ses goûts aux vues et aux goûts de celui qu'il aime, son désir de lui plaire, son zèle à l'obliger[4]; il examine le flatteur dans chacune de ces situa-

[1] Didot, *fragments*, 17, 18. — Il est d'ailleurs fort peu question du sentiment de l'amitié dans ces fragments tirés du *Florilegium* de Stobée.

[2] Du Grand nombre des amis, 3.

[3] *Ibid.*, 4. Τὸν φίλον ἡμεῖς μόνον μὲν οὐκ ἀξιοῦμεν εἶναι· μετ' ἄλλων δὲ τηλύγετός τις καὶ ὀψίγονος ἔστω. Cf. du Flatteur et de l'Ami, 24.

[4] Du Flatteur et de l'Ami, 5.

tions[1], comparant son attitude à celle de l'ami avec une piquante sagacité. Nous emprunterons quelques traits au dernier de ses parallèles.

« Parfois un ami, » dit-il, « vous rencontre sans vous rien dire, sans qu'on lui dise rien ; de part et d'autre, on échange un regard de connaissance, un sourire de bonne amitié, et l'on passe : le flatteur, du plus loin qu'il vous aperçoit, accourt, s'empresse, vous tend la main d'une lieue, et si vous l'avez prévenu, il s'excuse en faisant protestation sur protestation, serment sur serment... — L'ami, dans ses procédés habituels, ne se pique pas d'une exactitude minutieuse, il ne se jette pas à votre tête pour vous rendre toute espèce d'offices : le flatteur toujours sur vos épaules et vous accablant, vous harcelant, ne laisse à personne autre ni place ni temps pour vous servir ; il veut qu'on lui demande tout, sinon il se fâche, que dis-je? il se désole, il se désespère...— L'ami ne s'associe à aucune entreprise, qu'il n'en ait mûrement apprécié la convenance et les résultats ; laissât-on au flatteur le temps de réfléchir avant de se décider, ne songeant qu'à faire sa cour, il s'offre aussitôt, dans la crainte de paraître tiède ou froid... — L'ami est comme l'animal : c'est par le cœur qu'il vaut, il n'aime pas les démonstrations ; de même que le médecin qui vous guérit en

[1] Du Flatteur et de l'Ami, 6 à 11, 11 à 21, 21 à 25.

laissant ignorer par quel remède, il fait vos affaires, paye vos dettes, sans que vous soupçonniez d'où le salut vous est venu : le flatteur toujours en eau, en haleine, crie, s'agite, se démène, parle de ses courses et de ses fatigues, si bien qu'on est tenté de lui dire : En vérité, il n'y avait pas de quoi vous faire tant de mal... — L'ami, pour rendre un service utile et honnête, n'épargne rien, ni dépense, ni peine ; il s'exposera même au danger, s'il le faut ; mais ce qu'on lui demande est-il malhonnête, il prie qu'on le dispense : le flatteur, au contraire ; s'agit-il de services honorables, mais pénibles et dangereux, il a toujours quelque bonne raison pour s'y refuser ; comme un vase fêlé qu'on frappe pour l'éprouver, il sonne creux ; mais s'agit-il de services bas et déshonorants, ne craignez rien : on peut le charger de faire mauvaise mine à un beau-père, à une femme légitime que l'on veut mettre à la porte ; il s'y prêtera sans le moindre scrupule... — L'ami n'a rien de plus à cœur que de vous faire des amis de tous ceux qui vous connaissent : le flatteur, qui craint le voisinage d'un ami véritable, sentant bien le danger de la comparaison, fait comme ce peintre qui, ayant exposé un mauvais tableau de coqs, avait aposté un esclave pour en écarter les coqs vivants : il éloigne les amis sincères ; s'il ne peut y arriver directement, rampant et caressant en leur présence, il sème en arrière la calomnie contre eux... Ne dût-il pas immédia-

tement triompher, il se rappelle la pratique de Medius, le coryphée des flatteurs d'Alexandre, qui poussait ses suppôts à toujours mordre hardiment, disant qu'alors même que la plaie pût se guérir, il en resterait du moins quelque cicatrice [1]... »

Multipliez ces oppositions, et à chacune d'elles ajoutez une anecdote qui l'éclaire, un trait d'histoire qui la justifie, et vous aurez une idée de ce jeu d'antithèses, un peu long parfois, sans doute, mais qui ne laisse pas d'être saisissant.

Aussi Plutarque semble-t-il craindre d'avoir dépassé son but. En dévoilant les complaisances de la fausse amitié, n'aurait-il pas trop incliné l'amitié véritable à une franchise sans mesure? Il a bien commencé, il est vrai, par nous prémunir contre cet entraînement. « Un des capitaines du roi Darius, le vaillant Gobrias, » dit-il, « était aux prises avec le Mage, qui, en fuyant, était tombé dans une chambre obscure où il l'avait entraîné dans sa chute; voyant que Darius, qui le suivait, craignait de frapper le Mage, de peur de le tuer du même coup, il lui cria d'aller hardiment, dût-il les atteindre tous deux : pour nous, ajoute-t-il, qui ne saurions approuver cette maxime détestable : Périsse l'ami, pourvu que l'ennemi périsse! nous nous garderons bien, en perçant à jour le cœur du flatteur,

[1] Du Flatteur et de l'Ami, 21 à 24.

d'atteindre celui de l'ami[1]. » Sages et habiles réserves assurément : se défiant toutefois et non sans raison, de ceux qui, « semblables aux jardiniers maladroits, dont tout le savoir consiste à plier en sens contraire les arbres qu'ils veulent redresser[2], n'échappent à un défaut que par un autre défaut », il se retourne vers eux avant de conclure, pour les mettre en garde contre les excès de la franchise et en régler sagement l'essor.

Il demande donc à l'amitié qu'elle soit toujours pure de toute malice ou plaisanterie mordante qui irrite et envenime la plaie faite par la vérité ; qu'elle soit désintéressée, c'est-à-dire qu'on n'y sente jamais l'expression d'une rancune ou d'une plainte personnelle ; qu'elle profite d'un moment d'épanouissement et de bonheur, d'une occasion d'éloge, d'une anecdote, d'une question, qu'elle use même au besoin de détour pour glisser le reproche ; qu'elle n'ait jamais l'air de croire à la gravité du mal qu'elle révèle ; qu'elle n'humilie jamais ceux qu'elle prétend corriger, « rien n'étant moins convenable, par exemple, que de découvrir les fautes d'un mari devant sa femme, d'un père devant ses enfants, d'un maître devant ses disciples[3] ; » qu'elle sache pardonner les petites fautes et n'ouvrir les yeux que sur les grandes ; surtout qu'elle prêche

[1] Du Flatteur et de l'Ami, 2.
[2] *Ibid.*, 25.
[3] *Ibid.*, 32.

toujours d'exemple ; enfin, règle générale, la guérison que la franchise procure étant souvent douloureuse, l'ami doit imiter « le chirurgien, qui, après l'amputation d'un membre, n'abandonne pas le malade à ses souffrances, mais adoucit ses plaies par des fomentations ; » la franchise ne saurait se passer des témoignages d'une affection dévouée[1].

Tel est le rôle que Plutarque trace à l'amitié entre les complaisances de la flatterie, qui en dénaturaient le sentiment, et les âpretés d'une franchise qui en détruirait le charme : sincérité et douceur, telles sont les deux conditions des services qu'il en attend pour la famille.

A côté des amis et des flatteurs, la maison domestique peut compter des hôtes ou des voisins plus redoutables que les flatteurs, par le nom qu'ils portent, mais presque aussi désirables que les amis, à cause des services qu'ils rendent, contre leur gré sans doute, mais qu'en fin de compte, ils rendent. Antisthène disait que pour être homme de bien, il fallait avoir ou des amis sincères ou des ennemis ardents[2]. Selon Plutarque, les ennemis ne sont pas moins nécessaires que les amis, et les uns rendent les autres inévitables : qui n'a point d'ennemis n'a point d'amis.

Le secret est donc de tirer de ces inimitiés un hon-

[1] Du Flatteur et de l'Ami, 26 à 37.
[2] De l'Utilité des ennemis, 6, 1; Cf. Du Grand nombre des amis, 1.

nête parti[1]. Or, ce que la haine de nos ennemis semble avoir de plus dangereux est précisément ce qui, d'après notre moraliste, peut la rendre le plus utile. En effet, qu'est-ce qu'un ennemi, se demande-t-il ? C'est un homme qui a toujours les yeux sur nous, qui tourne sans cesse autour de notre vie, cherchant l'occasion de nous nuire. Sa vue ne pénètre pas, comme celle de Lyncée, les arbres et les pierres; mais il nous voit à travers nos esclaves et nos amis, à travers tous ceux qui nous fréquentent. Nos maladies, nos dettes, nos querelles domestiques lui sont mieux connues qu'à nous-mêmes. Or, pour nous aider à contenir nos passions dans de justes bornes, quel secours plus précieux que cette vigilance hostile et toujours en éveil ! [2] Un ennemi de Prométhée le Thessalien, l'ayant frappé de son épée pour le tuer, perça du coup un abcès dont il souffrait, et lui sauva la vie[3]; tel est souvent l'effet de la malveillance : elle nous révèle des maux que nous ne connaissions pas; et dès que ces maux nous sont connus, quel plus beau triomphe à remporter sur un ennemi que de s'améliorer par ses soins, pour ainsi dire, et sous son regard ! Heureux donc ceux qui ont des ennemis ! Ce sont eux qui nous corrigent de nos vices[4] ». « Il est

[1] De l'Utilité des ennemis, 2.
[2] *Ibid.*, 3. Cf. 7.
[3] *Ibid.*, 7.
[4] *Ibid.*, 4, 5, 6. Cf. 11.

même des vertus, » ajoute l'ingénieux observateur, « dont ils nous rendent l'exercice plus facile. Une fois accoutumé, en effet, à écouter en silence les injures d'un ennemi, on souffre plus aisément les emportements d'une femme, on entend sans colère les paroles offensantes d'un frère ou d'un ami. Pour Socrate, la mauvaise humeur de Xantippe était une école de patience. Bien plus, l'habitude de la modération et de la bonté envers un ennemi est un sûr moyen de gagner l'estime et l'affection de tout le monde. A moins d'avoir un cœur de fer ou de diamant, comment ne pas admirer un homme qui, non content de pardonner à un ennemi dont il pourrait se venger, lui tend la main dans ses défaillances, lui porte secours dans ses besoins, et se dévoue à ses intérêts, comme il ferait des siens [1]?

Faute de mieux, enfin, les ennemis peuvent être un utile dérivatif pour les mauvaises passions. « Les bons jardiniers, pour rendre leurs fleurs plus belles et plus odoriférantes, plantent dans le voisinage de l'ail et des oignons qui attirent les mauvais sucs de la terre : ainsi peut-on détourner sur ses ennemis les sentiments qu'on n'est pas arrivé à réprimer en soi. Tous les hommes sont sujets à l'envie, de même que toutes les alouettes ont une huppe sur la tête. Eh bien, que ce soient nos ennemis qui souffrent seuls de notre envie : déchar-

[1] De l'Utilité des ennemis, 8, 9.

geons-nous sur eux de cette mauvaise passion ; avivons-la, excitons-la même contre eux, afin de l'épuiser tout entière : qu'ils nous servent comme d'égouts qui l'entraînent bien loin de nos amis et de la maison domestique[1]... »

Singulier précepte de morale assurément et sur lequel nous faisons nos réserves ; mais à vrai dire, dans le développement qui l'amène, s'il arrête et étonne, il ne blesse point : tant on sent bien qu'il ne fait que compléter l'ensemble des mesures préventives par lesquelles Plutarque, travaillant à seconder le perfectionnement moral du chef de la famille s'efforce, par là même, d'assurer le repos et le bonheur de tous !

Continuons notre tableau.

Parmi les membres de la maison domestique, j'ai nommé les serviteurs, et par les serviteurs, j'entends les esclaves et les animaux. C'est, en effet, un des caractères particuliers des préceptes de Plutarque sur les affections de la famille, que les animaux et les esclaves y tiennent une grande place, par les exemples qu'ils fournissent ou par les comparaisons et les observations dont ils sont l'objet.

Au sujet des esclaves toutefois, il semble que la conduite de notre moraliste n'ait pas toujours été d'accord avec ses sentiments.

[1] De l'Utilité des ennemis, 10. Cf. De l'Amour fraternel, 15.

« Un sien esclave, » raconte Aulu-Gelle[1], — j'emprunte ici la traduction de Montaigne[2], — « un sien esclave, mauvais homme et vicieux, mais qui avoit les aureilles aulcunement abbreuvées des leçons de philosophie, ayant esté, pour quelque sienne faulte, despouillé par le commendement de Plutarque, pendant qu'on le fouettoit, grondoit, au commencement, que c'estoit sans raison, et qu'il n'avoit rien faict. Mais enfin, se mettant à crier et injurier bien à bon escient son maistre, luy reprochoit qu'il n'estoit pas philosophe, comme il s'en vantoit[3]; qu'il lui avoit souvent ouï dire qu'il estoit laid de se courroucer, voir qu'il en avoit faict un livre; et ce que lors, tout plongé en la cholère, il le faisoit si cruellement battre, desmentoit entièrement ses escripts. A cela Plutarque, tout froidement et tout rassis : Comment, dict-il, rustre, à quoy juges-tu que je sois, à cette heure, courroucé? Mon visage, ma voix, ma couleur, ma parole te donne-t-elle quelque tesmoignage que je sois esmu? Je ne pense avoir n'y les yeulx effarouchez, n'y le visage troublé, n'y un cri effroyable : rougis-je? escume-je? m'eschappe-t-il chose de quoi j'aye à me repentir? tressauls-je, frémis-je de courroux; car pour te dire, ce sont là les vrais signes de la

[1] *Nuits attiques*, I, 26.

[2] *Essais*, II, 31.

[3] Il y a ici une petite inexactitude de traduction. Le texte porte : « non ita esse Plutarchum, ut diceret. »

cholère. Et puis, se destournant à celuy qui le fouettoit : Continuez, luy dit-il, tousjours vostre besogne, pendant que cettuy-cy et moy disputons. »

La scène est bien menée, et la couleur naïve dont l'a revêtue la langue de Montaigne, ajoute au naturel. Cet esclave raisonneur, jetant à la face de son maître les propos qu'il a saisis en écoutant aux portes, ce maître flegmatique entremêlant sa leçon de coups de fouet, forment un contraste assez piquant. Montaigne « sent à Aulus Gelius beaucoup de bon gré de nous avoir laissé par escript ce conte des mœurs de Plutarque; » mais ce « conte » qu'Aulu-Gelle disait tenir de Taurus, son maître, est-il exact et quelle en est la portée?

Les critiques les plus autorisés se refusent généralement à en admettre l'authenticité[1]. Il est incontestable cependant que dans aucun de ses ouvrages, Plutarque ne se montre contraire au principe de l'esclavage. Bien plus, de quelques-unes de ses observations au sujet des esclaves, il semble résulter, d'une part, qu'il ne s'est pas toujours conduit avec les siens, comme il reconnaît qu'il aurait dû le faire ; d'autre part, que s'il a, plus tard, changé de procédés, ce n'est pas, à vrai dire, par un sentiment de commisération. Ne serait-ce pas, en effet, quelque chose de sa propre histoire qu'il nous raconte dans le traité de la Colère, par la bouche d'un

[1] M. Villemain. *Notice sur Plutarque*, pages 109-110. Cf. Nouvelle Biographie générale, art. de M. Chassang.

de ses amis? Au moins prend-il à sa charge la responsabilité des principes qu'il approuve en les exposant. Or voici ces principes. « En usant de douceur envers ses esclaves, » dit Fundanus, « on craint de se faire taxer de mollesse et de nonchalance par sa femme ou par ses amis. Moi-même, cédant à la crainte de ces reproches, je me suis plus d'une fois laissé monter la tête contre eux..... J'ai fini par sentir, mais tard, qu'il valait encore mieux les rendre pires par son indulgence que de se gâter soi-même, en voulant corriger autrui, par des habitudes d'aigreur ou de violence[1]. » Ainsi, Fundanus s'accuse d'abord de s'être longtemps abandonné au mouvement de ses passions et aux excitations de son entourage; en second lieu, il le déclare, alors même qu'il a cru devoir mettre un frein à ses emportements, il l'a fait, moins pour épargner à ses esclaves de mauvais traitements, que pour s'épargner à lui-même des occasions de tomber en faute. Tel est si bien, sur ce point, le fond de sa pensée, qu'un peu plus loin, s'il flétrit au passage la sévérité de certains maîtres qui châtient brutalement leurs esclaves, c'est surtout par le regret de voir des maîtres se livrer à un défaut aussi honteux que la colère[2]. Au surplus, il développe lui-même ce sentiment, en continuant l'histoire de

[1] Des moyens de réprimer la colère, 11.
[2] *Ibid.*, 15.

sa propre expérience. « J'ai vu, » dit-il[1], « nombre d'esclaves, que l'indulgence faisait rougir de leurs vices, en arriver à obéir à un simple signe plus promptement que par les coups; je me suis donc convaincu que la raison a plus d'empire que la violence... » « Enfin, » ajoute-t-il, « j'ai réfléchi, que, de même que celui qui nous apprend à tirer de l'arc nous défend non de lancer des flèches, mais de manquer le but, de même ce n'était pas se retirer la possibilité du châtiment que de s'exercer à l'infliger à propos et avec mesure. Je m'attache donc à étouffer en moi tout mouvement d'emportement, de façon à ce que ceux qui ont mérité d'être châtiés, trouvant toujours mon oreille ouverte, ne soient pas privés de leurs moyens de défense. Ce temps de réflexion amortit la passion; et cependant, la raison trouve la mesure et la forme de châtiment les plus convenables. De plus, le coupable n'a pas de motifs pour se plaindre d'une punition qu'il ne peut attribuer à un mouvement de colère et qu'il ne subit qu'après conviction; on ne s'expose pas ainsi, ce qui est la chose la plus honteuse, à entendre un esclave parler plus raisonnablement que soi. »

Cette indulgence à laquelle Fundanus est revenu après expérience est donc surtout l'effet réfléchi d'un raisonnement intéressé et d'un calcul personnel.

[1] Des moyens de réprimer la colère, 11.

C'est à lui seul qu'il songe, à l'avantage de ne pas compromettre sa sagesse, et, en obtenant un meilleur service, de sauvegarder sa dignité. En présence de tels principes froidement énoncés par Fundanus et explicitement approuvés par Plutarque, l'authenticité du récit d'Aulu-Gelle ne me paraît pas, je l'avoue, inadmissible. La scène aura été arrangée, sans doute, pour l'effet dramatique, par Taurus ou par quelque autre disciple de Plutarque, si ce n'est par Aulu-Gelle; on y aura ajouté cette pointe d'ironie qui n'était pas dans le caractère de notre moraliste; mais le fait, en lui-même, n'offre rien qui nous semble en désaccord, soit avec les rigueurs dont Plutarque ne blâme nullement son ami de s'être rendu coupable, soit avec les règles de conduite qu'il le loue de s'être imposées.

Mais ce qui infirme la gravité du témoignage d'Aulu-Gelle, nous avons hâte de le dire, ce qui prouve, du moins, qu'il y aurait injustice à juger exclusivement Plutarque d'après « le conte » de Taurus, c'est qu'en général, partout où le sujet lui en offre l'occasion, il plaide la cause de l'humanité envers les esclaves avec l'accent de la plus sincère émotion. Il ne peut se décider à attribuer à Lycurgue qu'il admire l'invention de la chasse aux Ilotes[1]. Il se plaît à célébrer le temps, temps

[1] Vie de Lycurgue, 28: Οὐ γὰρ ἂν ἔγωγε προσθείην Λυκούργῳ μιαρὸν οὕτω τῆς κρυπτίας ἔργον. Cf. Comparaison de Lycurgue et de Numa, § I, où il caractérise le fait ainsi : ὠμότατον καὶ παρανομώτατον.

de l'âge d'or sans doute, bien qu'il le rapporte à une date historique, « où les maîtres, vivant en commun avec les esclaves et partageant avec eux leurs travaux, allégeaient, par leur familiarité affectueuse, le poids de la servitude[1]. » Il s'indigne contre le vieux Caton, vendant ses esclaves vieillis ainsi que des bêtes de somme : « comme si, » dit-il, « entre l'homme et l'homme, il n'y avait pas d'autre lien que celui de l'intérêt, comme si le champ de la bonté ne s'étendait pas bien au delà des limites de la justice[2]... » « Pour moi, » ajoute-t-il non sans chaleur, « je ne voudrais pas vendre même un bœuf usé par le travail;... à plus forte raison, n'irais-je pas, pour le plus mince des profits, mettre un homme, un vieux serviteur, à la porte d'une maison devenue par habitude comme sa patrie... » En présence de ces élans d'humanité, on a lieu de croire assurément, et l'on aime à se persuader que, si comme Fundanus, Plutarque a compris, « un peu tard, » l'avantage de traiter ses esclaves avec un sang-froid et une modération équitables, c'est cette douceur de procédés, conforme à sa nature, qu'il était arrivé à pratiquer comme à recommander.

Ce qui nous confirme dans cette opinion, c'est qu'un véritable sentiment de bonté l'inspire à l'égard des animaux, ces autres serviteurs de la maison domes-

[1] Vie de Coriolan, 24.

[2] Vie de Caton l'Ancien, 5 ; Cf. 21.

tique. Et, chose à noter, ce sentiment semble reposer, chez lui, sur un principe.

Les animaux sont-ils doués de raison? Telle est la question qu'il se pose dans deux Traités importants, jugeant, à bon droit, que dans la façon dont l'homme doit se conduire envers l'animal, tout dépend de la solution de cette question.

Dans l'un de ces Traités, la question est discutée sous la forme ingénieuse et agréablement animée d'un entretien entre Circé, Ulysse, et l'un de ses compagnons. Circé, piquée des procédés du trop fidèle époux de Pénélope, lui a refusé net de rendre à ses matelots leur forme première, en donnant pour raison que les Grecs, depuis leur transformation, jouissent de la vie bien autrement qu'ils n'en jouissaient, et elle l'invite à interroger, pour s'en convaincre, Gryllus, le pourceau, qui se trouve justement là, à se chauffer au soleil. En effet, Ulysse fait part à Gryllus de ses bonnes intentions avec une expression de commisération sincère, mais un peu hautaine. Gryllus repousse brusquement ce témoignage de pitié; et comme Ulysse, se fâchant, lui reproche sa dépravation et sa folie : « Roi des Céphalléniens, pas de gros mots, » réplique noblement le pourceau; « discutons, je le veux bien : je connais les deux genres de vie et je n'aurai pas de peine à te prouver que le meilleur n'est pas celui que tu me proposes. — Soit, répond Ulysse; je suis prêt

à entendre. — Et moi à parler [1]. » Là-dessus une discussion s'engage, dans laquelle, passant en revue les vertus de l'homme, Gryllus entreprend de démontrer que les animaux ne possèdent pas ces vertus à un degré moindre que l'homme, et même qu'ils les possèdent à un plus haut degré [2].

Ai-je besoin de dire que cette conclusion excessive et passionnée n'est pas celle de Plutarque ? Elle nous montre seulement, dès l'abord, en quel sens sa pensée ne répugne pas à incliner. Quant à la mesure exacte à laquelle il s'arrête, il faut la chercher dans le Traité où, sous ce titre : *les animaux de terre sont-ils mieux doués que les animaux de mer?* la question, incidemment reprise à l'adresse des stoïciens, est sérieusement discutée.

Les stoïciens faisaient aux partisans de l'intelligence des animaux trois objections :

1° L'immortel étant opposé au mortel, l'incorruptible au corruptible, l'incorporel au corporel, il est nécessaire, disaient-ils, qu'il y ait aussi un irraisonnable opposé au raisonnable ; afin que, dans la multitude des contraires de la nature, celui-là ne soit pas le seul qui fasse défaut [3].

[1] Les animaux sont-ils doués de raison ? 1 à 3.

[2] *Ibid.*, 3 à 10.

[3] Les animaux de terre sont-ils mieux doués que les animaux de mer? 2.

2° La raison, où elle est, doit être entière ; et entre l'irraisonnable et le raisonnable, il n'y a place pour aucun degré [1].

3° Enfin, accorder la raison aux animaux, c'est ébranler, soit les fondements de la justice, soit les bases de la vie sociale. En effet, de deux choses l'une : étant admis que les animaux sont doués de raison, ou bien les hommes sont injustes, en les traitant comme ils le font ; ou bien, s'ils les épargnent et s'abstiennent de les appliquer à leur usage, ils sont réduits à retomber dans la vie sauvage [2].

Plutarque répond à ces trois objections par la bouche d'Autobule, qui dirige la discussion.

L'irraisonnable, dit d'abord Autobule, est suffisamment représenté dans la nature par les êtres inanimés. — Et descendant aussitôt des sphères de la métaphysique, il se hâte habilement d'amener ses adversaires sur le terrain des faits d'observation, pour les mettre aux prises avec eux-mêmes. — Vous accordez aux animaux la sensation, dit-il, et vous leur refusez l'entendement ; mais l'une ne peut exister sans l'autre : votre Strabon lui-même l'a surabondamment prouvé. Admettons, d'ailleurs, que la sensation, pour être effective, n'ait pas besoin du concours de l'entendement : dès que l'animal n'aura plus que cette impression du

[1] Les animaux de terre sont-ils mieux doués, etc., 4.
[2] *Ibid.*, 6.

moment qui lui fait discerner ce qui lui est utile de ce qui peut lui nuire, comment en conservera-t-il le souvenir, de manière à éviter l'un et à chercher l'autre? Vous ne cessez de répéter, nous étourdissant de vos définitions, que la résolution est la pensée fixe d'une chose qu'on veut effectuer, la préparation, un acte antécédent à l'action, la mémoire, la compréhension d'une chose antérieurement arrivée; d'accord: mais ces opérations supposent la participation de l'entendement; et elles s'accomplissent toutes chez les animaux. Bien plus, vous-mêmes ne reconnaissez-vous pas en eux l'existence des passions? Vous punissez vos chiens et vos chevaux quand ils font quelque faute; et cela, non pour le plaisir de les corriger, sans doute, mais afin de leur imprimer ce sentiment de tristesse qu'on appelle repentir; or peut-il y avoir tristesse et repentir, où il n'y a pas réflexion, où il n'y a pas raison? Direz-vous que les animaux n'éprouvent pas réellement des affections de crainte, de colère, de plaisir, que le lion n'a que le semblant de la colère, le cerf, le semblant de la peur: alors, pourquoi ne pas dire aussi qu'ils n'ont que le semblant de la vue, que le semblant de l'ouïe, que le semblant de la voix, que le semblant de la vie[1]?

Autobule ne réfute pas avec moins de vivacité la

[1] Les Animaux de terre..., etc., 3.

seconde objection. Soutenir, dit-il, que tout être, que la nature n'a pas rendu susceptible de la raison parfaite, est privé de la raison, n'est-ce pas comme si l'on prétendait que le singe n'est point laid, ni la tortue lente, parce que l'un n'est pas susceptible de beauté, ni l'autre de vitesse? Nombre d'animaux sont supérieurs à l'homme, en force et en légèreté; d'autres ont la vue plus perçante, l'ouïe plus fine; dit-on, pour cela, que l'homme soit aveugle, sourd et impotent? Tout est, dans le monde, affaire de degré. Chez les animaux, la raison est faible, obscure, semblable à une vue troublée et ternie, essentiellement imparfaite, en un mot, par cela seul qu'elle est un pur don de la nature et que l'étude ne l'a point développée : c'est la raison néanmoins, et elle est plus ou moins susceptible de progrès par l'éducation, ainsi que le prouvent les actes d'intelligence qu'on aime à faire accomplir à certains animaux. — Et il en cite de merveilleux exemples. — Aussi bien, ajoute-t-il, est-il parmi les hommes, parmi les stoïciens eux-mêmes, est-il personne qui puisse se flatter de posséder la raison parfaite?

Il n'y a pas jusqu'aux usages de la langue qui ne déposent en faveur des animaux : pourquoi ne dit-on pas, en effet, qu'un arbre est plus susceptible d'instruction qu'un autre, comme on dit qu'un chien l'est plus qu'un mouton, ou qu'un légume est plus timide

qu'un autre, comme on le dit du cerf par rapport au lion[1]?

Il est plus difficile de concilier la raison des animaux avec la justice de l'homme, les égards auxquels ils ont droit avec les violences dont ils sont victimes; Autobule ne se le dissimule pas. Toutefois, il commence par déclarer résolûment, fort de l'opinion d'Empédocle et d'Héraclite, qu'en principe, l'homme est coupable en maltraitant les animaux ; puis il cherche « une voie de composition honnête » qui lui permette de disculper les hommes, sans sacrifier les animaux ; et c'est Pythagore qui la lui fournit. On n'est pas injuste, dit-il d'après le philosophe de Samos, en punissant de mort les animaux nuisibles; on ne l'est pas davantage, lorsqu'on apprivoise les animaux domestiques et qu'on les emploie aux travaux auxquels la nature les a rendus propres. Quant à l'usage de manger la chair des animaux, il est certain qu'introduit d'abord par la nécessité, il est devenu aujourd'hui, par l'habitude et par le plaisir qu'on y trouve, bien difficile à détruire ; mais ce n'est pas priver les hommes des ressources nécessaires à la vie, que de les détourner de se faire servir à leur table des plats de foies gras, de se divertir à voir des animaux se battre entre eux, de s'amuser à les tourmenter eux-mêmes, à les

[1] Les Animaux de terre... etc., 4, 5.

faire mourir et surtout à arracher cruellement les petits à leurs mères. Ce n'est pas l'usage qu'on fait des animaux qui est injuste et mauvais en soi ; ce qui est coupable et révoltant, c'est la cruauté avec laquelle on les traite par plaisir[1].

Ainsi, tandis que Gryllus, avec l'emportement bourru de son caractère et l'exagération paradoxale de l'intérêt personnel blessé, va jusqu'à prétendre que les animaux sont supérieurs à l'homme, Autobule se borne à soutenir, avec la mesure d'une conviction philosophique raisonnée, que les animaux sont doués de raison à un degré inférieur à l'homme et à des degrés divers entre eux, suivant leur nature et l'éducation qu'ils ont reçue[2]. Conclusion sage et appuyée sur une argumentation qui ne manque ni d'habileté ni de force. Sans doute, dans le détail de sa discussion, Autobule effleure trop légèrement certaines questions délicates. Est-il exactement vrai, par exemple, comme il l'affirme, que la sensation suppose toujours la raison? L'enfant, qui a des sensations dès qu'il ouvre les yeux à la lumière, entre-t-il aussitôt en possession de la raison, et n'avons-nous pas à tout âge des sensations que la raison ne dirige point, et, comme on dit, des sensations irréfléchies? D'autre part, le discernement, la

[1] Les Animaux de terre... etc. Cf. de l'Usage des viandes, I, 1, 4, 5, 7; II, 1, 2, 6, 7 ; Propos de table, VIII, 7, 8, etc.

[2] Cf. Les Animaux de terre... etc., 37.

mémoire, la prévoyance et le jugement des animaux ne tiennent-ils pas beaucoup de l'instinct ? Enfin, l'éducation qui les forme, il est vrai, à des merveilles d'adresse, est-elle jamais arrivée à leur faire produire des opérations suivies auxquelles l'habitude machinale fût étrangère? Sur tous ces points, la critique aurait droit d'exiger plus de précision. Mais, qui ne le sent? le fond de l'argumentation de Plutarque en faveur des animaux, c'est qu'il les aime. Il a vécu avec eux en commerce d'intelligence et de cœur ; il ne craint pas de les mettre de niveau avec les héros de la fable et de l'histoire[1] ; il se plaît à retrouver en eux le type souvent effacé chez l'homme des vraies passions de la nature[2] ; il décrit avec émotion leurs chastes amours tout parfumés de l'haleine des fleurs et de la rosée du matin, leurs honnêtes ménages, leur sollicitude pour leur progéniture, il les cite comme des modèles de toutes les affections de la famille[3] ; et les bons traitements qu'il réclame pour eux ne sont, pour ainsi dire, dans sa pensée, que la légitime récompense des leçons qu'ils donnent, par leurs exemples, dans la maison domestique[4].

Mais il est temps d'arriver à ce qui est le but même de la famille, à l'éducation des enfants.

[1] Les Animaux de terre, etc., 7 à 37.
[2] De l'Amour des père et mère pour leur progéniture, I.
[3] *Ibid.*, 3.
[4] *Ibid.*, 1, 2.

Quels sentiments Plutarque apporte-t-il à cette partie de son œuvre? Assurément, il ne paraît avoir été insensible à aucune des émotions de l'amour paternel. Il comptait les enfants parmi les plus précieuses richesses de la famille, et nous savons qu'il estimait, pardessus tous les bonheurs pour un père, celui de voir régner entre deux frères la bonne harmonie[1]. Il s'attache particulièrement à défendre contre les doctrines des épicuriens le désintéressement et la pureté de l'amour des parents pour leurs enfants[2]; il se refuse à croire que ce sentiment puisse jamais s'éteindre dans le cœur de l'homme, si étouffé qu'il semble parfois sous les passions : tels dans les mines, dit-il, les filons d'or qui se cachent sous la terre dont ils sont recouverts, mais qui ne s'y perdent pas[3]. Avocat sincère de la meilleure des causes, il s'y dévoue jusqu'à trouver pour ceux qui la compromettent indignement des arguments qui tendraient à les justifier. Rousseau, se défendant d'avoir mis ses enfants à l'hôpital, aurait pu lui emprunter ce triste raisonnement, qu'il connaissait peut-être. « Si les pauvres abandonnent leurs enfants, c'est qu'ils craignent de les mal élever : regardant la pauvreté comme le plus grand de tous les maux, ils ne veulent

[1] De l'Amour fraternel, 4. 5, 6, 9, 10.
[2] De l'Amour des père et mère pour leur progéniture, 2, 4.
[3] *Ibid.*, 5.

pas leur en transmettre la succession[1]. » On ne saurait présenter un déplorable sophisme sous une forme plus spécieuse.

Nous avons, au surplus, de ses propres sentiments comme père un double témoignage: je veux parler de *la Lettre à Apollonius sur la mort de son fils* et de la *Consolation à sa femme au sujet de sa fille; Lettre* souvent citée, *Consolation* admirée le plus souvent avec une effusion sans réserve.

Ce qu'était cet Apollonius, quel lien l'attachait à Plutarque, on ne le sait. Quoi qu'il en soit, Plutarque commence par s'ouvrir assez naturellement un chemin dans le cœur du malheureux père, frappé de la perte soudaine d'un enfant chéri. Lui aussi, il a connu et il appréciait la modestie de ce fils bien-aimé, sa sagesse, sa piété envers les dieux, sa tendresse pour ses parents et ses amis. Aussi aurait-il craint de blesser une affliction si légitime, en cherchant prématurément à la consoler[2] Mais aujourd'hui que le temps, qui adoucit tout, a dû tempérer l'amertume de la première douleur, il croit pouvoir offrir à ses méditations les conseils de la philosophie[3]. Entrant donc doucement en matière, il lui rappelle que la modération doit être la règle de la vie, que l'existence humaine n'est que vicissitude, que la

[1] De l'Amour des père et mère pour leur progéniture, 5.

[2] Consolation à Apollonius, I. Cf. 3.

[3] *Ibid.*, 2.

mort n'est pas un mal, que la vie la meilleure est celle qui a été non pas la plus longue, mais la mieux remplie, que sa durée n'est rien au prix de l'éternité, qu'il faut savoir se résigner à la volonté des dieux, que la manière véritable d'honorer les morts, c'est de rester fidèle à leur mémoire, qu'il se doit à lui-même de revenir au calme et à la sérénité, qu'il le doit à sa femme, à ses parents, à ses amis, à son propre fils, lequel, du séjour qu'il habite et où il converse avec les dieux, ne peut que le voir avec regret s'abandonner à sa peine[1]. Toutes ces considérations, peu originales sans doute, mais soutenues par des citations bien appropriées et éclairées par une multitude d'exemples, sont présentées avec fermeté, parfois même avec une certaine élévation; et le cœur du père n'y est pas tout à fait étranger.

Quant à la Lettre à Timoxène, elle est véritablement empreinte çà et là d'un caractère de bonhomie touchante. « Je ne suis ni de bois ni de pierre, » dit-il[2], et l'on sent, en effet, qu'il est ému, lorsqu'il rappelle « la gentillesse de l'enfant, la façon gaye qu'elle avoit et du tout franche et naïve, n'ayant rien de cholère et de despit ; l'amour qu'elle rendoit à ceux qui l'aymoient, et la recognoissance qu'elle avoit envers ceux qui luy faisoient quelque bien ; la grâce avec la-

[1] Consolation à Apollonius, 5 à 37.

[2] Lettre à Timoxène, 2 (Traduction de la Boétie).

quelle elle prioit sa nourrice de bailler et présenter le têtin, non pas seulement aux autres enfants, mais aux petits pots mesmes qu'on lui donnoit, à quoi elle prenoit son esbat, et à tous ses jouets, comme ayant envie de faire part et mettre en commun ce qu'elle avoit de beau et plus aggréable en toutes choses qui lui donnoient passe temps, les conviant par une grande courtoisie de manger à sa table[1]... » Il se plaît à faire repasser devant les yeux de sa femme ces douces images et à y arrêter son regard, témoignant en cela d'une délicate connaissance du cœur humain. Si l'on peut espérer d'adoucir, en effet, la douleur d'une mère en s'y associant, il ne faut pas entreprendre de l'étouffer en la raisonnant. Il est des peines dont l'âme humaine, par un de ses plus nobles instincts, tient à ne pas perdre le sentiment : la sympathie est l'unique soulagement qu'elles puissent et qu'elles veuillent supporter[2]. Plutarque se garde donc bien « de tyrer hors et de rabastre de la mémoire de sa femme » les deux ans qui ont été le terme de la vie de « sa » Timoxène[3] ; il recueille, au contraire, tout ce qui peut l'y rattacher par une douce pensée. « Et si sçay bien, » lui dit-il, « qu'après avoir eu quatre

[1] Lettre à Timoxène, 2.

[2] « Une voix a été entendue dans Rama ; c'étaient des pleurs et des cris ; c'était Rachel pleurant ses enfants, et elle n'a pas voulu se consoler, parce qu'ils ne sont plus : *Noluit consolari, quia non sunt.* » S. Matth., II, 18.

[3] Lettre à Timoxène, 9.

enfans masles, toy ayant grande envie d'avoir une fille, ceste ici nasquit, et me donna occasion de luy mettre le mesme nom que tu portes, aymé de moi uniquement [1] »; il ne craint même pas de lui rappeler la mort prématurée de « l'aisné de leurs enfans et de leur beau Charion, qu'elle avait nourry de ses propres mammelles et pour quy elle avoit enduré l'incision d'un têtin qui s'estoit fendu tout autour [2]; » il l'entretient dans ces souvenirs de sacrifice et d'amour; il veut qu'elle « s'y transfère [3] » incessamment, il y cherche pour elle une source de pieuse jouissance.

Après de telles pages, certes, on serait mal venu à contester que Plutarque ait connu les plus délicates émotions de l'amour paternel. Et cependant, lorsque, replaçant les traits les plus touchants de ces deux lettres dans l'ensemble dont nous les avons détachés, on cherche à en recueillir l'impression dernière, l'impression de la tendresse est-elle bien celle qui reste? Laissons de côté la Consolation à Apollonius; nous ne connaissons pas exactement la situation dans laquelle elle a été écrite; peut-être n'est-ce qu'un habile exercice d'école. Quelle qu'en soit l'origine, s'il est difficile de la séparer complétement de la Lettre à Timoxène, il serait injuste de confondre la Lettre à Timoxène avec

[1] Lettre à Timoxène, 2.
[2] *Ibid.*, 5.
[3] *Ibid.*, 8.

elle. Mais à la lecture de cette Lettre elle-même, le cœur, sauf par instants, est-il vraiment satisfait? J'admets, assurément, qu'une leçon de simplicité et de mesure n'est jamais déplacée dans la bouche d'un mari s'adressant à sa femme, pour l'aider à supporter une affliction commune; si la leçon est courte, elle n'en vaudra que mieux; fût-elle un peu longue, et tournât-elle à la dissertation, je ne m'en plaindrai pas, pourvu qu'elle soit opportune. Mais quoi! Plutarque était à Tanagre, à quelques milles de Chéronée, quand la nouvelle de la mort de sa fille lui a été apportée par un messager de Timoxène qui s'était égaré sur le chemin d'Athènes[1]; et, au lieu de s'empresser lui-même, c'est un message qu'il songe tout d'abord à lui envoyer? Et dans quelle pensée? Ce qu'il demande avant tout à sa femme, c'est de ne se point départir de sa tranquillité d'âme accoutumée, de celle dont, à la grande admiration de tout le monde, elle a fait preuve après la mort d'Autobule et de Charon. Il a peur de trouver sa maison en proie au trouble d'une douleur qui l'enlèverait à sa sérénité[2]. Que diraient les philosophes « qui le hantent et le cognoissent[3], » que diraient ses concitoyens, s'ils le voyaient, lui ou les siens, manquer publiquement

[1] Lettre à Timoxène, 1.
[2] *Ibid.*, 2.
[3] *Ibid.*, 5.

aux règles de modération et de sagesse qu'il fait profession d'enseigner !

On n'est pas impunément un maître accrédité de philosophie. Plutarque n'en abdique jamais le rôle, et c'est particulièrement sous cet aspect que le père nous apparaît en lui. S'il n'est étranger à aucun des sentiments de l'amour paternel, s'il en a éprouvé et heureusement exprimé les plus douces jouissances, les devoirs de l'éducation sont proprement la part qu'il en revendique.

Aussi ne peut-on s'étonner qu'aujourd'hui encore, il soit d'usage de placer en tête de ses Œuvres morales un Traité sur l'*Éducation des enfants*, qui, selon toutes les apparences, ne lui appartient en rien. Ce n'est pas que ce Traité soit tout à fait sans valeur. Les observations sensées, les idées pratiques n'y manquent point. Le pastiche d'ailleurs est assez habile. L'auteur connaissait Plutarque, le fond de ses doctrines, qu'il résume parfois avec une heureuse exactitude, le tour de son esprit, les procédés de sa méthode. On s'explique comment des savants tels que Xylander, H. Estienne, Fabricius et Heusinger, préoccupés surtout, sans doute, de conserver au sage de Chéronée tous les titres qu'ils croyaient utiles à sa renommée, ont pu s'y méprendre. Mais on sait avec quelle sagacité leurs arguments ont été réfutés par Wyttenbach [1]. « Fond et forme » de l'o-

[1] *Animadversiones in librum de Educatione puerorum;* judicium

puscule, Wyttenbach a tout passé au crible d'une minutieuse critique, et il n'y a plus à revenir sur les questions de composition et de grammaire qu'il a examinées[1]. Ces questions techniques mises à part, ni l'étendue démesurée du Traité qui embrasse dans son ensemble la vie de l'enfant depuis le jour où il a ouvert les yeux à la lumière jusqu'à celui où il prend place parmi les hommes, ni la sécheresse didactique des préceptes, ni l'esprit faussement antique, plus latin que grec et moins latin que moderne, de la plupart

de auctore. Cf. Muret (*Variarum Lectionum* XIV, I), qui le premier a soulevé la question, et Ruauld : *Vita Plutarchi*, 20.

Wyttenbach explique d'ailleurs en termes charmants l'erreur de ses adversaires : « Quisquis ad Plutarchi libellos morales accedit, » dit-il, « in hunc primum incidit ; hunc legit novus et hospes in forma, et oratione plutarchea ;... paucissimi, vel dicam nemo, finito volumine, ejus lectionem iterant ; quod si plures fecissent, hunc libellum falsi nominis suspectum habuissent. » *Animadversiones*, p. 32.

[1] Voici les arguments sur lesquels repose la conclusion de Wyttenbach. I. *Argumentum externum* : nul parmi les anciens, ne fait mention de l'ouvrage : « quod ut non maximam, ita non nullam habet vim : certe, non omittendum est. » p. 34. — II. *Argumenta interna* : 1° De materia quæ deest ; le sujet est traité fort incomplétement, p. 36 à 43. 2° de materia quæ adest : le sujet est traité très-superficiellement ; « ut nemo non unus ex multis paterfamilias leviter tinctus litteris, melius præciperet. » p. 43 à 48. 3° De distributione materiæ : point de méthode ni de proportion, p. 49 à 50. 4° De argumentatione : aucun lien, beaucoup de lieux communs vulgairement présentés, p. 50 à 54. 5° De singulis verbis : un grand nombre de locutions rares qui ne se trouvent pas dans Plutarque, p. 56 à 57. 6° De orationis habitu ; style travaillé, coupé, qui rappelle la manière d'Isocrate et non celle de Thucydide et de Platon, dont Plutarque se rapproche d'ordinaire, p. 57 à 61.

des observations sur lesquelles ces préceptes sont appuyés[1], ne nous paraissent conformes à la diffusion un peu molle sans doute, mais toujours si judicieusement et si agréablement nourrie de notre moraliste, à sa bonhomie fine et à son génie tout imprégné des traditions de la Grèce; les qualités et les défauts du sage de Chéronée ont une autre saveur. On a quelque peine aussi à se représenter Plutarque qui, partout ailleurs, se montre si jaloux de la dignité du philosophe[2], descendant de propos délibéré, avec la sollicitude du pédagogue, dans tous les détails de l'éducation des enfants. Qu'il nous suffise donc de rappeler ce Traité pour mémoire, et de signaler, dans le travail de l'auteur, ses réflexions préliminaires sur la nécessité d'une vie chaste et pure pour les parents et sur les principes fondamentaux de toute éducation[3]; ses observations sensées sur les soins que la mère doit à l'enfant, sur le choix des domestiques commis à sa garde[4], et sur la nécessité de mener de front la double éducation du corps et de l'esprit[5]; enfin ses sages conseils sur la

[1] Voir notamment les chapitres XXIII (Sur le respect qu'on doit aux ouvrages des anciens); XXV (Sur la part qu'il conviendrait de faire aux pauvres dans le bienfait de l'éducation); XXVI (Sur l'interdiction des punitions corporelles), etc.

[2] De la Manière d'entendre les poëtes, 14.

[3] De l'Éducation des enfants, § 1 et 2.

[4] § 6.

[5] § 8 à 12. Mgr Dupanloup s'appuie sur ces observations dans son *Traité sur l'éducation* (6e édit.), t. I, p. 77. Cf. t. II, p. 184.

conduite à tenir vis-à-vis du jeune homme, qu'il ne faut ni soumettre à un joug trop pesant ni affranchir d'une tutelle nécessaire, et sur l'obligation pour les pères de donner l'exemple des vertus qu'ils recommandent [1]. Au surplus, le Traité fût-il de Plutarque, il n'y aurait pas lieu d'y insister davantage, la plupart des remarques qu'il contient n'étant que la reproduction sèche des observations ingénieusement développées par notre moraliste dans des œuvres authentiques et d'une plus haute portée [2]. Les Traités sur *la manière d'entendre les poëtes*, sur *la manière d'écouter* et sur *les moyens de connaître les progrès qu'on fait dans la vertu*, adressés tous trois à des jeunes gens, ou faits pour des jeunes gens, voilà, en effet, les sources, où il faut chercher les idées de Plutarque en matière d'éducation.

Chez les anciens comme aujourd'hui, on le sait, la première éducation des enfants se faisait généralement dans la famille ou sous la surveillance de la famille [3].

[1] De l'Éducation des enfants, § 38 et 39.

[2] Qu'il nous soit permis, en terminant nos observations sur ce Traité, d'insister sur ce vœu que Wyttenbach exprimait avec tant d'autorité. « Legatur a provectioribus iste libellus, ipsius cognoscendi causa;... non proponatur tironibus, ut fere fit, vel ad institutionem prosæ orationis Græcæ, vel ad formandum antiquæ elegantiæ sensum, vel denique ad notitiam et consuetudinem omnis Plutarchi scriptis contrahendam. »

[3] V. Egger : *Essai sur l'éducation et particulièrement sur les*

C'est à partir de l'adolescence seulement qu'ils appartenaient à l'école, et dès lors, la philosophie, et plus particulièrement la morale, était l'objet de leurs études. Toutefois on aurait craint « d'éblouir des esprits encore novices et tout imbus des préjugés de l'éducation des mères, des nourrices et des pédagogues, en les exposant, dès l'abord, au pur éclat des maximes de la philosophie[1]. » On s'attachait donc, dans la dernière période des études de l'enfanee, à leur présenter une lumière entremêlée d'ombres, pour ainsi dire, et qui les préparât à fixer sans trouble « le grand jour de la vérité[2]; » on les initiait à l'étude des maîtres de la pensée par l'étude des maîtres de l'imagination; on les menait par les chemins « doux-fleurants » de la poésie dans les temples austères de la sagesse.

Prenant son élève à ce passage de l'enfance à la jeunesse, Plutarque le suit pas à pas dans le cours de ses études d'adolescent; et comme toujours, il ne s'épargne pas au détail des prescriptions. Il lui enseigne, par le menu, quel profit il peut tirer de la lecture des poëtes, quelles dispositions il doit apporter aux cours publics de morale, comment il doit chercher à se rendre compte lui-même de ses progrès. Nous n'entrerons

études littéraires chez les Romains, depuis la fondation de Rome, jusqu'aux guerres de Marius et de Sylla. 1833.

[1] De la Manière d'entendre les poetes, 14.

[2] *Ibid.* Cf. De la Manière d'écouter, 2.

pas dans l'analyse détaillée de ses préceptes : elle nous entraînerait trop loin. Nous voudrions seulement marquer les traits essentiels de sa méthode et l'esprit de sa direction.

Les maîtres de la jeunesse n'étaient pas sans défiance au sujet des idées que l'étude de la poésie peut éveiller dans une imagination naissante, des passions qu'elle peut allumer dans un cœur inexpérimenté. Plutarque ne méconnaît pas ce danger. Les jeunes gens, il le sait, ne sont, en général, que trop disposés à préférer aux écrits des philosophes sur la nature de l'âme, les fables d'Ésope et les histoires merveilleuses d'Héraclide et d'Ariston[1]. Mais l'abus des œuvres d'imagination doit-il en faire proscrire l'usage? Faut-il, comme Ulysse fit à ses compagnons, devant les rochers des Sirènes, boucher les oreilles des jeunes gens avec de la cire et les forcer à fuir à toute rame les parages de la poésie ? — Non, répond le sage moraliste avec un judicieux esprit de mesure, le fils de Dryas, le sévère Lycurgue, ne fit pas preuve de sagesse, le jour, où, pour réprimer les désordres de ses sujets qui s'adonnaient à l'ivresse, il donna l'ordre d'arracher les vignes dans toute l'étendue de ses États : il n'avait qu'à rapprocher l'eau des sources pour corriger et ramener à la raison le dieu de la folie, comme dit Platon, par la

[1] De la Manière d'entendre les poètes, 1.

main d'un autre dieu, le dieu de la sobriété. Le mélange de l'eau ôte au vin ce qu'il a de dangereux, sans lui enlever ce qu'il a de salutaire. Gardons-nous donc bien d'aller arracher et détruire la poésie, cette vigne féconde plantée et cultivée par la main des Muses. Là où la fable s'épanouit avec une confiance présomptueuse et sans mesure, réprimons cette exubérance; mais là où la douceur attrayante de la fiction ne doit pas être sans fruit, portons-y la philosophie et le mélange de ses leçons; enchaînons, pour ainsi dire, la raison des jeunes gens à de solides principes qui les empêchent de se laisser entraîner dans l'abîme par la voix des Sirènes[1]. — Or ces « solides principes » qu'il développe avec une agréable variété d'exemples se réduisent, au fond, à trois. Se rappeler qu'il n'y a pas de poésie sans fiction, et, par suite, qu'il ne faut point s'abandonner sans réserve aux émotions qu'elle produit[2]; ne pas oublier que le vice est du domaine des poëtes, comme la vertu, de même que le laid est, à l'égal du beau, du domaine des peintres, songer, dès lors, qu'il faut chercher dans les descriptions de la poésie non une leçon, mais un simple délassement, non la pureté morale de l'image, mais seulement l'exactitude de la ressemblance[3]; comprendre, enfin, que le sens

[1] De la Manière d'entendre les poëtes, 1 et 2.
[2] *Ibid.*, 2, 3.
[3] *Ibid.*, 3, 4.

des mots est souvent modifié par la nature des situations, et que les sentiments ne valent que par l'usage que le poëte en fait[1] : voilà toutes les règles que l'intelligent et aimable maître propose ; un mot les résume : contre les entraînements de l'imagination, il veut qu'on en appelle aux lumières et aux conseils de la réflexion.

L'âge venu de fréquenter les cours publics de morale, il ne se contente plus pour le jeune homme des réflexions provoquées par le commentaire d'un auteur étudié dans une lecture commune. Il commence à le livrer à lui-même. Mais proportionnant la responsabilité qu'il lui impose à la liberté qu'il lui laisse, il ne l'affranchit des exigences d'une tutelle étrangère que pour le soumettre au joug non moins impérieux de la raison[2]. Il ne l'abandonne pas d'ailleurs à ses propres forces ; loin de là : il l'invite au contraire à aller, chaque jour, s'entretenir avec le philosophe dont il suit les leçons, pour lui confier ses défaillances, pour lui demander ses encouragements et ses avis[3] ; mais il exige surtout qu'au sortir de chaque leçon, il achève, par un sincère retour sur lui-même, le travail qu'a commencé la parole du maître[4]. « Que penserait-on, » dit-il, « d'un

[1] De la Manière d'entendre les poëtes, 4 à 13.
[2] De la Manière d'écouter, 1.
[3] *Ibid.*, 16, 17.
[4] *Ibid.*, 17.

homme, qui, allant chercher du feu chez son voisin, et trouvant l'âtre bien garni, y resterait à se chauffer, sans plus songer à retourner dans sa propre maison ? telle est l'image du jeune homme qui, s'en tenant au plaisir de suivre les cours d'un philosophe, croirait assez faire en demeurant tranquillement assis auprès de lui : il pourrait retirer de ces entretiens une apparence de savoir, semblable à la rougeur dont le feu nous colore ; mais la chaleur intérieure de la sagesse ne détruirait pas la rouille et les ténèbres de son âme. » Il faut qu'à part lui, il médite les idées qu'il a entendu développer, qu'il s'en pénètre, qu'il se les approprie. L'effort personnel est le premier degré de la sagesse.

Enfin convaincu que, contrairement aux paradoxes des stoïciens, l'homme ne se transforme pas miraculeusement en un jour et à son insu, mais que la vertu est le prix de la lutte persévérante et que l'âme a la conscience du moindre de ses progrès[1], Plutarque presse son élève de s'étudier, de s'interroger sans cesse avec scrupule, afin de s'obliger, par là même, à faire chaque jour quelque nouvel effort ; et, pour le mieux engager dans cette voie, il lui analyse lui-même, un à un, tous les symptômes qui peuvent lui donner le sentiment de ses améliorations. Le chemin de la sagesse commence-t-il à lui paraître moins rude ? après en

[1] Sur les Moyens de connaître les progrès qu'on fait dans la vertu, 1 à 4.

avoir été un moment écarté par un établissement, un voyage, une amitié, un service public, éprouve-t-il le pressant besoin d'y revenir? trouve-t-il en lui la force de résister à ceux qui viennent lui dire avec affectation que tel ou tel jouit, à la cour, de la plus haute fortune, qu'il a fait un mariage opulent, qu'il a paru dans la place publique, suivi d'une nombreuse escorte pour y prendre possession d'une charge ou pour y plaider une affaire importante? commence-t-il, dans ses études, à s'attacher au fond des choses et à tirer de ses lectures, histoire ou poésie, tout ce qui peut contribuer à l'apaisement de ses passions? l'habitude de réfléchir lui a-t-elle appris à saisir promptement dans tout ce qu'il voit un salutaire exemple de vice ou de vertu[1]? Qu'il aie confiance et prenne courage : c'est un progrès. Ce sera un progrès plus sérieux encore, d'en être arrivé à ne plus prendre la parole dans les cours par esprit d'entêtement, pour le plaisir de discuter, ou par amour-propre, dans le but de briller; à parler en présence d'une assemblée plus ou moins nombreuse, sans en concevoir de honte, ni se préoccuper des applaudissements; à recevoir les critiques et les reproches aussi tranquillement que les éloges; à ne chercher d'autre prix de sa vertu que la jouissance intime et secrète de la conscience satisfaite; à s'avouer ses fautes à soi-même et

[1] Sur les Moyens de connaître les progrès qu'on fait dans la vertu, 4 à 8.

à les confesser sincèrement à un directeur éclairé. Il aura fait un nouveau pas, quand ses songes mêmes ne lui présenteront plus que des images honnêtes et vertueuses; quand, comparant l'état de ses passions relativement à elles-mêmes et relativement les unes aux autres, il reconnaîtra que les bonnes ont pris l'avantage sur les mauvaises, et que la raison les règle et les domine toutes; quand l'exemple des gens de bien excitera en lui un vif sentiment d'émulation; quand il se plaira à les consulter au fond de son cœur et à se les représenter comme des témoins vivants de sa conduite; quand il recherchera le commerce des hommes sages et vertueux; quand il mettra son bonheur à les laisser pénétrer dans le détail de sa vie; quand, enfin, privé du père ou du maître qui l'ont élevé, sa plus douce pensée sera de regretter qu'ils ne soient plus là pour jouir du spectacle de leur œuvre[1]. Mais où il pourra se rendre le témoignage qu'il touche presque au but qu'il poursuit, c'est lorsqu'il sera devenu plus difficile pour lui-même que tout le monde. Sans proposer, en effet, à son élève un idéal de sagesse irréalisable, Plutarque s'attache à lui inspirer le goût et le besoin d'une certaine perfection. « Celui qui désespère de jamais devenir riche, » dit-il, « compte pour rien les petites dépenses, parce que les épargnes qu'il pourrait faire n'en

[1] Sur les Moyens de connaître, etc., 12 à 16.

vaudraient pas la peine; mais quand on a l'espérance d'arriver tôt ou tard à la fortune, plus on sent qu'on s'en approche, plus on amasse. Ainsi veille-t-on sur ses fautes avec d'autant plus de rigueur, qu'on est plus près de n'en plus commettre... On emploie indifféremment, pour un mur de clôture, le premier bois venu, les pierres les plus communes et jusqu'à des débris de colonnes funéraires. Tels les gens vicieux construisent leur existence d'un mélange de toute espèce d'actions. Mais ceux qui ont déjà établi sur une base d'or les fondements de leur vie, semblables à des architectes qui bâtissent un temple ou un palais, ceux-là n'admettent rien au hasard dans la construction de leur édifice : ils dirigent, ils disposent toutes leurs actions suivant la règle de la droite raison, estimant, à juste titre, comme l'artiste Polyclète, que la partie la plus difficile, la plus délicate à faire dans la statue, ce sont les ongles[1]. »

Tels sont les principes, tel est l'esprit de la méthode d'éducation de Plutarque. Sous une forme agréable et restreinte, l'ensemble de ces préceptes nous offre, on le voit, un Traité complet d'éducation, dans la plus grave et dans la plus large acception morale du mot. Respectant l'œuvre de la nature, mettant à profit avec mesure toutes les forces de l'intelligence des jeunes

[1] Sur les Moyens de connaître, etc. 17.

gens, prévenant les écarts de l'imagination par les sages conseils de la réflexion, provoquant son élève, dès qu'il est en âge, à l'effort personnel, l'encourageant par la satisfaction du progrès accompli, l'excitant par la perspective et l'ambition d'une amélioration nouvelle, toujours prêt à lui apporter son aide et l'invitant à la lui demander, mais retirant graduellement sa main, il l'établit en possession de lui-même et lui remet peu à peu la direction de sa vie.

Sous cette tutelle discrètement prolongée, le jeune homme a atteint, en effet, l'âge de la première maturité. Il a quitté la maison domestique. Le plus souvent, suivant les lois de la nature, le vide s'est fait au-dessus de sa tête [1]. Il est lui-même chef de famille, et son tour est venu de rendre les soins qu'il a reçus. En même temps, il est entré dans la vie civile et politique de son pays. C'est là que nous le retrouverons homme et citoyen.

Je me suis abstenu à dessein, dans cet exposé, de toute comparaison. J'ai voulu embrasser d'une même vue l'ensemble de la famille, tel que Plutarque nous en offre le tableau dans celles de ses œuvres qui ont directement trait ou qui touchent aux relations et aux affections de la vie domestique. Si maintenant, rassemblant d'un coup d'œil ses observations et ses pré-

[1] Sur les Moyens de connaître les progrès qu'on fait dans la vertu, 16.

ceptes, nous les rapprochions des doctrines de ses prédécesseurs et de ses contemporains, à quelles conclusions ce rapprochement nous mènerait-il ? C'est ce qui nous reste à examiner brièvement.

« Jusqu'à Socrate, » dit Cicéron[1], « la philosophie enseignait la science des nombres, les principes du mouvement, les sources de la génération et de la corruption de tous les êtres ; elle recherchait avec soin la grandeur, les distances, le cours des astres, enfin les choses célestes : Socrate, le premier, la fit descendre du ciel et l'introduisit non-seulement dans les villes, mais jusque dans les maisons. » Si les Sages[2], en effet, dans leurs maximes et les poëtes gnomiques dans leurs sentences, si Pythagore, dans ses Vers dorés, avait exprimé d'utiles vérités sur les devoirs et les affections de la vie domestique, c'est de l'enseignement de Socrate que date, selon l'expression de Cicéron, l'introduction de la philosophie dans la famille. Quelle part les plus grands de ses disciples lui avaient faite, dès lors, dans leurs spéculations, nul ne l'ignore. A la place que l'éducation des femmes tient dans les livres de la *République* et des *Lois*, on sent jusqu'où le

[1] *Tusculanes*, V, 4, Cf. Platon : *Phédon*, § 45 ; *Apologie*, § 3 ; Xénophon, *Mém.*, liv. I, chap. I, § 11 à 15.

[2] V. Ad. Garnier, *De la morale dans l'antiquité* : Les Sages de la Grèce, p. 31 à 37

[3] Cf. Jamblique : *de Vita Pythagori*, 158.

cœur et l'imagination de Platon avaient pénétré dans l'analyse des sentiments sur lesquels repose la constitution de la famille ; et ceux qui ont le mieux lu dans le grand livre si complexe de l'âme humaine, y ont-ils découvert rien d'essentiel que l'auteur de la *Grande Morale* et de la *Morale à Nicomaque* n'eût exprimé, avec autant de finesse que de profondeur et de force, dans son étude de l'Amitié ? Aucun des principes sur lequel sont fondés les préceptes de Plutarque n'était donc nouveau dans la philosophie grecque : l'égalité morale des deux sexes avait été reconnue, la nature et la portée des diverses affections qui attachent l'homme à l'homme, enfants, parents, frères, amis, serviteurs, avaient été déterminées, les lois de la famille approfondies[1]. Restait pour le moraliste la tâche de tirer des observations des maîtres tout ce que la morale pratique y pouvait trouver de sages prescriptions et de salutaires conseils : tâche modeste, mais utile, conforme au génie de Plutarque et où il est parvenu à se faire une sorte d'originalité par un agréable

[1] Xénophon : *Écon.*, ch. III, 12 et suiv. ; VII, VIII, IX ; Cf. Mém, liv. II, ch. II. — Platon : *République*, V, VIII ; *Lois*, livres V, VI, VII, XI. — Aristote : *Morale à Nicomaque*, VIII, IX ; *Grande Morale*, II, 13 à 19 ; *Morale à Eudème*, VII, 1 à 12. Cf. P. Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et dans les temps modernes*, liv. I, ch. II, § 2 ; ch. III, § 2, et J. Denis : *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, tome Ier, p. 136 et suiv., 204 et suiv.

éclectisme de bon sens. Plus d'un paradoxe, en effet, s'était glissé parmi les vérités mises en lumière par les spéculations incomparables d'Aristote et de Platon. Recueillir en un code de préceptes acceptables pour le cœur et pour la raison, et mettre à la portée commune le plus pur de leur enseignement : tel est le rôle qui, dans le développement de la morale antique sur les affections de la famille, demeurait à prendre, et qui nous paraît, non sans honneur, appartenir au sage de Chéronée.

Nul d'ailleurs, parmi les représentants de la sagesse grecque, nul peut-être n'a eu de la solidarité de la famille un sentiment plus juste. Embrassant dans son sein ou sous sa tutelle tous ceux que les affections ou les besoins de la nature attachent au même foyer, la maison domestique forme, dans l'ensemble des œuvres de Plutarque, un corps dont tous les membres se tiennent. L'épouse d'Ischomaque chez Xénophon, « reine abeille dans la ruche », n'est qu'une bonne ménagère, une « associée » qui doit veiller à l'accroissement des biens de la maison domestique[1] : la femme de Pollianus, initiée aux études les plus délicates et les plus élevées de son mari, partage avec lui la direction morale de la famille. D'un autre côté, le lien qui unit l'époux à l'épouse ne rompt pas celui qui attache

[1] *Économ.*, VII.

le frère au frère; l'ami est un frère d'adoption, l'esclave, un hôte de la maison, les animaux eux-mêmes y ont leur place; et tous, par leurs lumières, par leur affection, par leur dévouement, par leurs exemples, tous concourent au bonheur de la vie commune et en recueillent, à des degrés divers, le bénéfice.

Solidarité intime et d'autant plus forte, qu'elle trouve en elle-même sa satisfaction et sa fin. Platon avait confondu la famille avec l'État; et si dans *les Lois*, il avait relevé de tutelle l'épouse et la mère jusqu'à inventer pour elles des magistratures impossibles, à quels dégradants désordres n'avait-il pas commencé par la livrer, dans *la République*[1]! En principe, Aristote distinguait la famille de l'État; par le fait, il l'y absorbait; et la maison domestique n'est, dans sa doctrine, que la première des associations qui se résolvent toutes dans la grande association de l'État[2]. Plutarque n'isole point la famille dans la cité, mais il ne l'y confond pas non plus. Pour lui, elle n'est pas seulement un

[1] *République*, V. Cf. Janet, ouvr. cité, p. 62 et suiv. Même dans les *Lois*, Platon persiste à poser en principe la nécessité pour l'État de descendre jusque dans l'intérieur de la famille. (Livres VI et VII.) V. Janet, *ibid.* p. 72 et suiv.

[2] *Polit.*, liv. I, ch. 1, § 1. — Cf. Janet, ouvr. cité, p. 131 et suiv. — M. Denis (ouvrage cité, tome Ier p. 206), va jusqu'à dire, non sans exagération : « L'homme, dont Aristote nous retrace l'idéal, n'est ni père, ni fils, ni mari; il n'est même homme que dans la mesure où les vertus de l'homme s'accordent avec celles du citoyen. »

degré dans la hiérarchie de l'État : c'est un centre aussi, et un centre qui a son existence propre. Si, çà et là, il intéresse indirectement l'ambition politique de l'homme à la direction de sa famille[1], en lui montrant que celui-là ne saurait obtenir la confiance de ses concitoyens, qui ne commence point par mériter celle de ses parents, c'est dans les douces et sereines jouissances du foyer domestique qu'il lui fait voir la véritable récompense de sa sollicitude et de ses soins. Ce n'est point seulement par un calcul d'intérêt, comme Socrate[2], c'est surtout par un sentiment de piété filiale et de mutuelle affection et par les joies que cette affection procure, qu'il unit étroitement le frère au frère. Suivant l'admirable doctrine d'Aristote[3], c'est à l'utilité morale et au charme de son commerce intime qu'il mesure les services de l'ami. Enfin l'éducation dont il trace les règles, sans négliger de préparer l'enfant à devenir un bon citoyen, a surtout pour but de former en lui les qualités de l'homme.

Plutarque a donc fait autre chose que de puiser avec discernement dans le trésor d'observations accumulées avant lui par la science et la sagesse de plusieurs siècles; sur le terrain préparé par les travaux des maîtres, il nous paraît avoir contribué à jeter, dans la

[1] Préceptes de mariage, 43 ; de l'Amour fraternel, 7.
[2] Xénophon, *Memor.*, II, 3 ; Cf. *Cyropédie*, VIII, 7.
[3] Morale à Nicomaque, VIII, 8, § 4.

mesure de son génie, sans plan ni méthode, il est vrai, mais avec un sens éminemment pratique de l'ensemble et une rare sûreté de vue dans le détail, les fondements de la famille, telle que nous la concevons aujourd'hui[1], solidaire dans tous ses membres et indépendante de l'État, vivant dans une intime union et de sa vie propre.

D'autre part, sa doctrine, comparée à celle de ses contemporains, n'a-t-elle pas son accent reconnaissable entre tous et sa portée ?

Sans doute, il n'y faut chercher point l'ampleur ni la générosité des vues de Sénèque, de Musonius, d'Épictète ou de Dion. L'esprit de la morale antique, pris à sa source première, avait quelque chose d'exclusif et d'étroit. Garde ce qui t'appartient[2]; expose-toi avec prudence[3]; discerne l'occasion[4]; ne dis pas ce que tu veux faire, car si tu ne réussis pas, tu seras raillé[5]; ne cautionne personne, car caution engendre dommage[6]; aime, comme si tu devais haïr un jour, hais comme si tu devais un jour aimer[7], disaient les Sages.

[1] Cf. P. Janet : *la Famille*, 6e édit.

[2] Sosiade chez Stobée. Édit. Tauchnitz, t. I, p. 92.

[3] *Id.*, *ibid.*

[4] Thalès, *ibid.*, p. 90.

[5] *Id.*, *ibid.*

[6] Pittacus, *ibid.*

[7] Chilon, selon Aulu-Gelle (*Nuits attiques*, liv. I, ch. III); Bias, selon Diog. Laerce, liv. I, chap. V, § 87; Démét. de Phalère (Stobée), et Cicéron, *De l'Amitié*, 16. Cf. Valère Maxime, VII, 3. V. Garnier : ouv. cité, p. 24 à 26.

Régler son âme, tel était le but suprême de leurs préceptes. Profondément imbu de l'esprit de la tradition, Plutarque en pousse l'application jusqu'à la rigueur. C'est ainsi, nous l'avons vu, qu'il n'éprouve aucun scrupule à nous donner le conseil de nous décharger sur des ennemis de nos mauvaises passions, et que, dans ses procédés envers ses esclaves, il est moins occupé de ce qu'il leur doit comme homme, que de ce qu'il se doit à lui-même comme philosophe. Si cette préoccupation de perpétuel retour sur soi-même ne se montre pas également à découvert partout dans ses Traités sur la famille, partout on la sent.

Mais ce qui lui manque en élévation et en largeur de vues, ne le rachète-t-il pas, en quelque mesure, dans le détail de ses prescriptions pratiques, par la douceur du sentiment? Si, conformément à l'esprit de la tradition, il retient la femme dans le gynécée, et la subordonne à l'autorité souveraine du mari, avec quelle grâce il lui fait comprendre la nécessité de la réserve et de l'abnégation qu'il lui impose, et comme il la relève dans sa dignité, en l'associant à la pleine et entière direction des enfants! Musonius[1], sans doute,

[1] « Le mariage peut se résumer dans la vie commune et l'existence d'enfants communs entre l'époux et l'épouse. Ils doivent s'unir de telle sorte que leur vie et leurs actions soient inséparables, qu'ils regardent toute chose comme étant commune entre eux, qu'ils n'aient rien en propre, pas même leur personne. C'est une grande chose que de donner la vie à un homme, et c'est l'effet de cette union. Lorsque la

parle du mariage avec plus d'autorité; mais qui a rédigé avec un plus agréable mélange de gravité et de délicatesse le code de l'union conjugale? C'est avec le même charme de sentiment qu'il trace les règles de la concorde fraternelle. Il rend une âme aux traditions religieuses dont le respect s'était conservé dans les mœurs, mais dont le sens s'était affaibli dans les cœurs; il vivifie, par l'esprit de piété filiale et de mutuel dévouement, l'usage qui attachait les frères à la pierre sacrée du foyer héréditaire. Même au sujet de l'esclavage, si, en principe, il reste fidèle à la doctrine d'Aristote[1], ou plutôt si, comme Platon son maître[2], il laisse la question de principe indécise, et semble reconnaître, par son silence, la légitimité d'une iniquité sociale hautement condamnée par la grande école stoïcienne de son temps[3], l'humanité de ses élans ne

tendresse est parfaite des deux côtés, lorsque tous deux s'empressent de l'emporter en mutuelle affection, le mariage atteint son but et il est digne d'envie. — Musonius, apud Stob., LXIX, 23; Cf. LXVII, 20; LXXX, 14; Appendice, XVI, 117. — V. aussi Sénèque, *Des Bienfaits*, II, 18; *De la Constance du sage*, I, 7; Épitres de saint Paul aux Éphésiens, V, 22, 23, 25; aux Corinthiens, I, VII, 3, 4.

[1] L'esclavage, chez Aristote, on le sait, est justifié à la fois comme naturel et comme nécessaire (Politique, liv. I, ch. 2, § 4, 7, 13, 14, 15).

[2] « Platon tient en quelque sorte le milieu dans la question de l'esclavage : il s'abstient d'en réprouver comme d'en justifier l'institution, et de fait, il l'accepte. » Wallon : *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, partie I, ch. XI.

[3] Sénèque, *Épîtres*, 47, Cf. 31, 44, 95; *De la Colère*, III, 5. Cf. I, 15; II, 25; III, 35; *Des Bienfaits*, III, 18, 19, 22, 28; VII, 4. —

protestc-t-elle pas contre la sécheresse de ses règles de conduite? et aux dures maximes de Caton envoyant pêle-mêle au marché le bœuf et l'esclave vieillis, quand, sans sortir du cercle de la civilisation antique, on veut opposer le langage de l'humanité, à qui d'ordinaire en appelle-t-on, si ce n'est à la protestation émue du sage de Chéronée, abritant sous son toit, jusqu'au dernier souffle, le vieux serviteur malade, et de la maison domestique lui faisant une patrie?

Telle est, en lui, cette inspiration du sentiment qu'elle triomphe même parfois de sa fidélité à la tradition. Platon n'accordait aux animaux que l'âme végétative et l'âme sensitive[1]. Des deux facultés qu'il distinguait dans l'âme, Aristote ne leur attribuait que celle de concevoir des images; il leur refusait celle d'enchaîner des raisonnements[2]. Les stoïciens leur déniaient tout. Sénèque ne les avait relevés de cette déchéance

Epictète : *Entret.*, I, 13; II, 8, 10; IV, 1; — Dion Chrysostome: *Discours*, 6, 10, 14, 15. — Cf. V. Maxime, III, ch. III, § 7; VI, ch. VIII. — Pétrone, *Satiricon*, I, 39, 71. — Quintilien, *Inst. Orat.* III, 8. — Pline le Jeune, *Lettres*, I, 4; V, 19; VIII, 16. — Martial, *Epigr.*, I, 102, 4. — Tacite, *Hist.*, I, 2. — Juvénal, *Sat.*, VIII, 27; XIV, 15 et suivants. — Saint Paul, *Ép. aux Galates*, III, 28. Voir Wallon, ouvrage cité, IIIe partie, chap. I, et la discussion de M. Denis (ouvrage cité), tome II, pages 81 et suivantes.

[1] Timée, *Protagoras*.

[2] Des parties des animaux, II, 4. Cf. Plutarque, *De la Vertu morale*, 11; *Des Opinions des philosophes*, V, 20. Voir L. Brédif, *De Anima brutorum quid senserint præcipui apud veteres philosophi*. 1863.

qu'à travers mille contradictions[1]. Il n'est pas moins difficile de tirer du traité de Philon des conclusions nettes; la réfutation qu'il oppose à son neveu Alexandre n'est qu'une compilation, il le dit lui-même, des opinions d'Aristote et de Platon rapprochées des textes de la Bible, avec lesquels il cherche à les accorder[2]. Un autre contemporain de Plutarque, Maxime de Tyr, refuse péremptoirement aux animaux l'intelligence[3]. Enfin, parmi les philosophes postérieurs à notre moraliste, tandis que Plotin, comme Philon, ne fait guère que reproduire les conclusions des chefs de l'Académie et du Lycée, en se rattachant plus particulièrement à celles de Platon, Porphyre, se portant à l'extrémité contraire, accorde tout aux animaux, raison et parole, et il refuse à l'homme le droit de se nourrir de leur chair. Plus hardi, sur ce point, que ses maîtres, plus sage que ses contemporains et se laissant conduire par la logique de son cœur non moins que par le résultat de ses observations, Plutarque prend la défense des animaux, diversement doués, suivant lui, d'un certain degré de raison selon leur nature; et ses Traités sont

[1] Epitres 121, 124. Cf. De la Colère, 1, 3, 4; Des Bienfaits, IV, 5, 1, VI, 7. — On connaît les conclusions de ce dernier passage : « Qui beneficium mihi daturus est, debet non tantum prodesse, sed velle. Ideo nec mutis animalibus quidquam debetur. »

[2] Alexandre. Édit. Tauchnitz, t. VIII.

[3] « Ils ont, » dit-il, « la force en partage, mais ils ne participent en rien à l'entendement. » Dissertation 41, § 5.

restés comme le dernier mot des anciens sur la question. Il est le la Fontaine de l'antiquité. Lorsque, à la renaissance de la philosophie, le problème de l'âme des bêtes est repris et discuté, c'est lui que l'on invoque, c'est lui que l'on combat : Montaigne le prend pour interprète[1], Bossuet pour adversaire[2].

Un autre trait le distingue : la rectitude et la finesse du sens moral. S'il faut juger de la doctrine de Sénèque sur l'amitié par les remarques éparses dans ses diverses œuvres, parmi bien des observations délicates et profondes assurément[3], combien de dialectique mal employée, que de sophismes[4] ! Cicéron lui-même, dans son *Lélius*, si heureusement inspiré de la doctrine d'Aristote[5], n'avait pas échappé, on le sait, à des discussions de regrettable casuistique. « Il est des cas où il faut céder à la prière, même injuste, d'un ami, » dit-il, ouvrant la porte au plus dangereux système de complaisance[6]. Ailleurs, il n'hésite pas à sacrifier le parent à l'ami[7]. Plutarque ne permet pas qu'on ferme

[1] Essais, II, 12. Cf. II, 11 à la fin, I, 20.

[2] De la Connaissance de Dieu et de soi-même, chap. V.

[3] Des Bienfaits, VI, 34 ; VII, 12. Epît 3, 6, 9, 48. Cf. Fragm. Édit. Lemaire, tom. IV, p. 408.

[4] Des Bienfaits, VII, 4 ; Epît. 74, 55.

[5] De l'Amitié, 6 à 9, 19, 20.

[6] *Ibid.*, 17. Il est juste d'ajouter qu'ailleurs (Des Devoirs, III, 10), Cicéron condamne lui-même cette doctrine.

[7] *Ibid.*, 5.

jamais l'oreille à la voix du sang[1], et trouvant sur son chemin le mot de Périclès : « Je suis votre ami jusqu'à l'autel, » il le condamne hautement. « L'ami, » dit-il en un ferme et honnête langage, « l'ami doit aider son ami dans toutes ses entreprises, mais non dans ses mauvaises actions, seconder ses généreux projets, mais non ses desseins coupables ; témoigner pour lui, mais non se parjurer ; partager ses disgrâces, non ses injustices ; ne se rendre complice, en un mot, ni de ses fautes ni de sa honte ; vis-à-vis d'un ami, comme vis-à-vis de tout le monde, il est des cas où il faut savoir dire non[2]. » D'un autre côté, sans raffiner sur les sentiments, Plutarque en démêle avec une merveilleuse sagacité tous les artifices. Les hypocrites de l'amitié, les flatteurs, ont-ils jamais été démasqués, et les derniers replis de leurs cœurs mis à nu, d'une main plus sûre ? « Les choses nous abusent, » écrit Sénèque à Lucilius : « combien la flatterie ressemble à l'amitié ! Et non-seulement elle lui ressemble, mais encore elle trouve, pour se faire accueillir, l'oreille facile et indulgente, elle s'insinue jusqu'au fond de notre cœur, et nous charme en nous empoisonnant. C'est cette ressemblance-là qu'il faut m'apprendre à démêler. » On ne saurait mieux faire comprendre la délicatesse de la question et la nécessité de la résoudre. Mais Sé-

[1] De l'Amour fraternel, 20.
[2] De la Distinction du flatteur et de l'ami, 23.

nèque s'en tient là[1]. Plutarque aborde la question, tranche dans le vif, et déjoue toutes les ruses de la flatterie avec autant de grâce que de fermeté.

Cette agréable justesse de sens pratique est particulièrement le mérite de ses Traités d'éducation. Rarement préceptes plus solides ont été présentés sous une forme plus attrayante. Un Père de l'Église[2], repassant sur les traces de Plutarque, a pu rajeunir la vertu de ses conseils sur la lecture des œuvres d'imagination; il n'en a fait oublier ni l'esprit judicieux ni le charme : le brillant interprète de la morale évangélique n'a trouvé que des fleurs à glaner dans le champ moissonné par le moraliste païen. Même sous les fausses couleurs données à son génie par l'auteur apocryphe du Traité de l'*Éducation des enfants*, du seizième au dix-huitième siècle, de Montaigne à Rousseau, Plutarque a régné en maître dans nos écoles, et aujourd'hui encore, ne voudrait-on pas voir gravée en lettres d'or, en tête de tous nos livres d'éducation, cette maxime qui est, pour ainsi dire, l'âme de sa méthode[3] : « L'intelligence des jeunes gens n'est pas un vase qu'il faille remplir, c'est un foyer qu'il faut échauf-

[1] Épit. 45. Cf. Quest. natur. 4, Préface. Aristote ne fait aussi que toucher, en passant, la question : *Morale à Nicomaque*, VIII, 8.

[2] Saint Basile, Homélie sur *le bon usage à tirer des auteurs profanes*.

[3] De la Manière d'écouter, 18.

fer. » D'habiles et éloquents publicistes ont de nos jours, sans doute, pénétré plus avant dans le détail des besoins de l'éducation moderne ; ils en ont dérivé les règles de plus haut [1]. Mais nul ne nous paraît avoir mis plus heureusement en lumière ces deux vérités fondamentales, trop souvent oubliées : d'une part, que l'œuvre de l'éducation, embrassée dans son ensemble, est avant tout une œuvre morale, qui, par l'esprit, doit arriver au cœur ; d'autre part, que le temps et l'effort personnel en sont les conditions indispensables.

En un mot, si la morale compte, parmi les philosophes païens, dans l'ordre des sentiments et des devoirs de la famille, des représentants d'une portée d'esprit incontestablement plus généreuse et plus haute, elle n'a pas, à notre sens, d'interprète plus judicieux ni plus aimable. Inspirés d'un rare esprit de douceur et de mesure, animés de toutes les ressources d'une mémoire prodigieuse et d'une imagination riante, les Traités de Plutarque sur la morale domestique ont conservé, pour la plupart, la fraîcheur et l'éternelle jeunesse du bon sens.

Ajoutons que ses préceptes ne sont pas sans faire honneur aux mœurs de son temps, quelque sévère tableau qu'il nous en ait lui-même tracé. En effet, si c'est de la société qui l'entoure que le moraliste

[1] Mgr Dupanloup, ouvr. cité.

tire la peinture du mal qu'il décrit, c'est à cette société aussi qu'il emprunte, en partie du moins, les remèdes qu'il oppose au mal; et quand il fait profession, comme Plutarque, de ne rien prescrire que de praticable, la nature des remèdes qu'il recommande n'indique pas moins que la nature du mal qu'il dépeint, l'état moral de ceux qu'il a entrepris de guérir. Certes, ce n'était pas une société sans vertu que celle où les maris et les femmes, où les frères et les amis, où les jeunes gens étaient dignes de tels conseils et capables d'en profiter. La famille antique, telle qu'elle nous apparaît à travers les œuvres de Plutarque, était prête à recevoir le nouvel esprit de vie que le souffle pur du Christianisme allait y développer.

---

§ II. — LA CITÉ

CHÉRONÉE : LA PETITE VILLE; LE MUNICIPE.

En attachant l'homme au foyer domestique par les liens des affections les plus étroites, Plutarque ne l'y enchaîne point. Arrivé à l'âge viril, d'autres devoirs le sollicitent et l'appellent hors de la famille. Il ne peut échapper au contact de la vie sociale, et les obligations de la vie politique le réclament ; il doit compte de ses forces et de son intelligence à son pays.

La société, le pays, pour Plutarque, nous le savons, c'est la cité où il est né, où il a voulu vivre et mourir. Pendant son séjour à Athènes et à Rome, il a vu les passions humaines s'agiter sur de plus grands théâtres : Chéronée est restée le modeste champ de ses observations, l'objet restreint de ses préceptes ; c'est en vue de cet horizon volontairement borné par son patriotisme et son bon sens qu'il a tracé les règles de morale sociale et pratique que nous avons maintenant à étudier.

Sur la limite occidentale de la Béotie, dans l'angle formé par un affluent du Céphise et par le lac Copais,

s'élevait la ville fondée, selon la fable, par Arné, fille d'Eole[1] et que Chéron, qui lui avait donné une meilleure exposition, avait, dans la suite, appelée de son nom, Chéronée[2]. Déjà connue au temps d'Homère, s'il faut en croire Pausanias, et favorisée de la protection spéciale de Jupiter dont elle passait pour posséder le sceptre[3], occupée plus tard et peuplée, en grande partie, par les descendants de la famille royale d'Opheltas[4], elle avait vu, par deux fois[5], le sort de la Grèce se décider au pied de ses murs ; et, plus heureuse que Platée, Thèbes, Orchomène, Élatée, ses voisines tour à tour saccagées ou détruites, elle n'avait subi, dans le malheur commun, que l'humiliation de recevoir une garnison de ses vainqueurs[6].

A voir cette ville bâtie sous les auspices des Dieux, peuplée par des rois, respectée par les dominateurs de la Grèce et aimée par le plus illustre et le meilleur de ses enfants au point qu'il se fit un devoir et un honneur de lui vouer son existence et sa renommée, qui ne conçoit involontairement l'idée d'une sorte d'oasis

[1] Pausanias, liv. IX, ch. XL, n[os] 5, 6, 7, 10, 11, 12 ; Strabon, liv. IX, ch. II, § 37. Cf. § 19.

[2] Plutarque, *Vie de Sylla*, 19 ; *De la Curiosité*, 1.

[3] Pausanias, *Ibid.*, n° 6.

[4] Plutarque, *Vie de Cimon*, 1.

[5] 338 avant J.-C., Victoire de Philippe de Macédoine ; 87 av. J.-C., Victoire de Sylla sur Archélaüs, lieutenant de Mithridate.

[6] Pausanias, *Ibid.*, n[os] 7 et 10 ; Plutarque, *Vie de Sylla*, 19.

inaccessible aux mauvais sentiments, digne séjour de l'aimable sage dont le nom l'a immortalisée ? Telle n'est pourtant pas l'image que Plutarque lui-même nous trace de sa chère cité. Jamais petite ville, jamais municipe n'échappa moins aux caquets du babillage et de la curiosité, aux convoitises de l'envie, aux lâchetés du respect humain, à l'amour du luxe, aux mesquines et coupables agitations des ambitions de province. Plutarque, dont l'unique dessein est d'apporter un remède aux passions qu'il étudie, ne perd jamais de vue ce but ; mais comme pour mieux corriger les passions, il commence par les décrire, ses Traités de morale sociale nous ouvrent un jour sur la vie d'une petite ville et d'un municipe grec sous la domination romaine, au commencement du second siècle de l'ère chrétienne. Nous y pénétrerons avec lui.

LA PETITE VILLE

De la vie et des passions de la petite ville. — Le bavard et le curieux. Théophraste et Sénèque. Remèdes contre le babillage et la curiosité ; de la source de ces deux travers ; l'envie. — La mauvaise honte ; son principe : recettes de Plutarque. — L'usure. Homélies de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse. — De la tranquillité de l'âme. Lettre de Sénèque à Serenus. — De la colère. — De l'exil.

Les mœurs d'un peuple ne changent pas avec ses destinées. Plus humble et plus étroit est le cercle où

ses passions se meuvent, mais ces passions demeurent et se portent avec une ardeur égale sur de moindres objets. Parmi les ruines que Strabon et Pausanias signalent partout sur leur passage en parcourant la Grèce, dans ces villes en partie détruites et dépeuplées, s'agitait une nation toujours ardente, amie du mouvement et de l'éclat, comme aux plus beaux temps de son opulence et de sa gloire, se faisant illusion par ses souvenirs et appliquant aux plus modestes questions de curiosité ou d'intérêt local la vivacité d'intelligence et l'énergie de caractère qu'elle avait jadis consacrées au progrès et à la défense de la civilisation. Athènes resplendissant encore de tout le prestige d'une illustration sans égale, Athènes était restée un foyer de lumières, objet légitime d'admiration et de respect[1]. Mais si la vie ne s'était point retirée de ses obscures voisines, si le caractère national s'y retrouve intact, combien il était abaissé par les intérêts qui l'occupaient !

On a maintes fois esquissé, d'après Horace et les satiriques latins, le tableau de la vie romaine à Rome[2]. A travers les œuvres de Plutarque, on peut de même suivre le train ordinaire de la vie de Chéronée. Le jour à peine levé, la petite ville entre en mouvement,

[1] Pline, *Lettres*, VIII, 24.

[2] Voir particulièrement l'*Étude sur Horace et Virgile*, de M. Patin, en tête de la traduction d'Horace, publiée par la librairie Garnier, p. 19.

les marteaux retentissent, les scies grincent, les lourds chariots résonnent. Bientôt les maisons commencent à s'ouvrir, les clients s'empressent, tandis que les enfants s'acheminent, sous la direction du pédagogue, au gymnase ou à l'école [1]. Peu à peu cependant l'agora se remplit ; on s'enquiert des événements ; les affaires s'engagent autour de la table des banquiers ; passent les avocats, les sophistes, les maîtres de morale ; la foule les suit. Les tribunaux fermés, les cours terminés, on se retrouve aux jeux, aux entretiens de table, aux séances de concert. Vers la fin du printemps, les gens de bon ton descendent à la mer : chacun veut paraître à Edipse, à la table de Callistrate, rendez-vous de toute la Grèce [2]. Là éclatent les rivalités. Parti contre parti, famille contre famille, on se divise, on se dispute jusqu'à la fureur. Mais, triste simulacre des passions généreuses qui animaient les contemporains de Miltiade et de Démosthène, ce que les gens de bon ton se disputent aux bains d'Edipse, ce sont les meilleures baignoires [3] ; ce qui les divise, ce sont des combats de chiens, de cailles ou de coqs [4]. Tel est l'objet des procès qu'ils rappor-

[1] De la Curiosité; De l'Usure; De la Fausse honte; De l'Exil; De la Manière d'écouter; De l'Amour; Propos de table; *passim*. Voir plus bas.

[2] Propos de table, IV, 4.

[3] De l'Amour fraternel, 17.

[4] *Id. Ibid.*

tent aux tribunaux de leur pays : heureux quand une volonté souveraine ne les tranche pas, au détriment des communes libertés[1] ! En dehors de ces luttes ardentes, ce qui intéresse, c'est la nouvelle du jour, l'arrivée d'un magistrat, le passage d'un sophiste renommé, le retour d'un citoyen en faveur ou en disgrâce, l'escorte plus ou moins nombreuse de tel ou tel, le train de maison d'un parvenu, ce qu'on dit de celui-ci, ce qu'on a appris de celui-là ; un héritage défraye tous les entretiens[2]; un mariage met la ville entière en émoi[3].

Une jeune veuve, de grande naissance, belle, riche et de vertu irréprochable, nommée Isménodore, s'était éprise pour un obscur et pauvre jeune homme, dans le temps qu'elle cherchait à le marier à une de ses amies. Cette passion inquiétait la mère du jeune homme, qui redoutait une alliance trop peu en rapport avec la condition de son fils. Ses amis ne s'en préoccupaient pas moins. La ville était divisée en deux camps[4]. « Eh quoi ! » disaient les uns, « laisser unir la misère de Bacchon avec les richesses d'Isménodore, n'est-ce pas risquer, comme on dit, de faire disparaître l'étain dans le cuivre ?... » « Sans doute, » répondaient les autres, « il serait indigne

[1] Préceptes politiques, 19.
[2] De l'Amour fraternel, 11.
[3] De l'Amour, 1.
[4] *Ibid.*, 2 à 9. La scène se passe à Thespies.

d'un homme d'honneur de préférer, dans une femme, la fortune à la vertu ou même à la noblesse; mais rejeter la richesse serait folie, quand elle se trouve jointe à noblesse et à la vertu...» Et de part et d'autre, le différend s'échauffait. D'aventure, une société de sophistes se trouvait dans la ville. On défère la question à leur tribunal[1]. Tandis qu'ils la discutent dans toutes les formes, Isménodore enlève Bacchon. Au bruit de ce coup de main, émotion générale : quelques-uns, les étrangers surtout, en sourient ; ceux de la ville s'indignent, et ils en appellent aux gymnasiarques. Mais déjà les jeunes gens avaient quitté leurs exercices, et Isménodore avait pressé le dénouement[2]. Au moment même où les sophistes, dont la discussion marchait toujours son train, allaient poser leurs conclusions, un messager était arrivé, annonçant qu'on n'attendait plus qu'eux pour commencer le sacrifice. Prenant aussitôt la robe blanche et la couronne, ils s'étaient rendus au temple, et la ville entière avait suivi[3].

Tels étaient les événements qui agitaient la petite ville. Vivant au milieu de ces passions, c'est à les calmer que Plutarque travaille. Éclairer ses concitoyens, ceux qui venaient l'entendre ou le consulter, sur les dangers et les remèdes du babillage, de la curio-

[1] De l'Amour, 1.
[2] *Ibid.*, 10.
[3] *Ibid.*, 26.

sité, de la fausse honte, de l'envie, de l'amour des richesses, élever leurs pensées au-dessus de ces faiblesses, de ces travers ou de ces vices, pacifier et épurer leur âme : tel était le fréquent objet, sans doute, de ses conférences et de ses entretiens, et tel est le sujet de ses Traités.

De tous les défauts que produit ou que développe la vie oisive et concentrée de la petite ville, il n'en est pas de plus commun peut-être ni de plus insupportable, sinon de plus grave, que le babillage et la curiosité.

Sous les types du babillard, du bavard et du nouvelliste Théophraste a tracé un triple caractère ou portrait — tant le travers était, pour ainsi dire, dans le sang des Grecs — de ceux que la maladie de parler dévore[1], et ses portraits sont pleins de vie. A la vigueur des définitions, à la netteté du dessin, on reconnaît aisément le disciple d'Aristote; mais à l'accumulation et à l'exagération des traits, ne reconnaît-on pas aussi le maître du peintre de Ménalque se moquant de lui-même et de son défaut[2]? Bavard, babillard, nouvelliste, tous les personnages de Théophraste sont des personnages de comédie. Ce n'est pas ainsi que procède Plutarque. Il ne distingue pas aussi finement les nuances; il réunit et confond sous un même nom tous ceux qui

[1] Caractères, 3, 7, 8. Cf. Martial, *Epig.* IX, 35.
[2] La Bruyère, chap. XI, *de l'Homme*.

sont atteints de la démangeaison de parler; il ne définit point ou ne définit que par des images; il ne peint pas ses originaux en pied; il les crayonne par traits isolés et dispersés, au fur et à mesure qu'il les saisit dans le jeu de l'action; enfin il ne cherche pas à amuser, en les présentant sous une forme comique; mais plus sérieuse, plus simple, moins finie, l'image qui ressort de l'ensemble de ces esquisses rapprochées est-elle moins exacte et moins expressive?

A Olympie, dit-il, il y a un portique qui répète plusieurs fois les sons, on l'appelle le portique aux sept voix : tel est le babillard. Le moindre son vient-il à l'ébranler, mille échos retentissent. On dirait que les conduits de l'ouïe aboutissent, en lui, non au cerveau, mais à la langue. Chez tout le monde, en effet, les discours se fixent; chez lui, ils s'écoulent : c'est un vase vide et sonore en mouvement[1]... L'ivresse est parleuse, mais l'ivrogne ne bavarde qu'après boire; le bavard parle et parle encore, sur la place publique, au théâtre, en promenade, au chevet d'un malade[2], en voyage, le jour, la nuit : c'est un fléau plus redoutable que la maladie et le mal de mer[3]... De toutes les espèces de méchants, le plus dangereux, assurément,

[1] Du Babillage, 1.
[2] Le même trait se trouve dans un fragment de Caton. (Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, I, 15.)
[3] Du Babillage, 4.

c'est le traître ; le babillard est un traître gratuit : sans attendre qu'on le sollicite, il livre les secrets de tout le monde[1]...

Admirant, avec raison, la spirituelle justesse de ces traits, La Harpe se demande à qui Plutarque les a empruntés[2]. « Avait-il donc rencontré en son chemin cette espèce de folie, » dit-il, « et sa sagesse en avait-elle été heurtée ? » Plutarque ne le cache pas : c'est autour de lui, parmi ses concitoyens, qu'il l'avait étudiée, et plus qu'il ne l'eût voulu peut-être. Lui si discret, nous le savons, ne se plaint-il pas, sans le nommer, il est vrai, d'un certain habitant de Chéronée, qui, ayant lu deux ou trois livres d'Éphore, en assassinait tout le monde et faisait déserter les réunions par son sempiternel récit de la bataille de Leuctres[3] ? Mais il n'a pas besoin d'avoir ses originaux sous les yeux pour les peindre avec exactitude. S'il emprunte à l'histoire quelque exemple et s'y appuie pour tracer une sorte de Caractère, il ne reste pas moins fidèle à la vérité et à la mesure. On connaît l'anecdote du barbier d'Athènes[4]. Quelle simplicité, quel naturel dans ce petit récit, et quelle preuve de bon goût et de bonne

[1] Du Babillage, 5. Cf. De la Mauvaise honte, 5.

[2] Cours de littérature, I[re] partie, l. III, ch. II, sect. II.

[3] Du Babillage, 22. Cf. dans Epictète (*Dissert.* I, 25, 15), l'histoire du soldat reprenant, à tout propos, sa campagne de Mésie. « Je t'ai déjà raconté, camarade, comment j'escaladai ces hauteurs, etc... »

[4] Du Babillage, 13.

foi, de la part du moraliste, que de n'avoir rien ajouté au fait fourni par l'histoire, rien que l'art ingénu de la mise en scène et le relief du détail qui éclaire et complète le caractère, sans le charger !

C'est avec le même naturel expressif que Plutarque décrit l'homme affairé des affaires des autres, ou le curieux. Sénèque se raille agréablement[1], de cette foule d'oisifs qui courent sans cesse les maisons, les théâtres et les places, offrant leurs services à tout venant, l'air toujours préoccupé et pressé. Demandez à l'un d'eux, dit-il, au sortir de chez lui, où il va et quelle est son idée. Je n'en sais, ma foi, rien, vous répondra-t-il : mais je sors, et je trouverai bien quelque chose à faire... Avez-vous vu des fourmis, grimpant le long d'un arbre, monter à vide de bas en haut et redescendre de même : telle est l'image de la vie de ces gens dont on pourrait qualifier l'existence de laborieuse inoccupation. C'est pitié de les voir toujours courant, comme si le feu était quelque part, heurtant ceux qui passent, tombant eux-mêmes et faisant tomber tout le monde. Et pourquoi cette presse? Pour aller donner un salut qu'on ne leur rendra pas, suivre le convoi d'un mort qu'ils ne connaissaient pas, assister aux procès d'un plaideur de métier, aux fiançailles d'un mari qui convole, ou escorter une litière qu'en certains endroits ils

[1] De la Tranquillité de l'âme, 12. Cf. Epîtres, 22.

porteront eux-mêmes. La chose faite, ils rentrent chez eux, exténués de fatigues inutiles, et jurant qu'ils ne savent point eux-mêmes pourquoi ils se sont donné tout ce tracas : le lendemain, ils recommencent le même train.

Voici, en regard, la description de Plutarque. — La fable raconte que Lamia déposait dans un vase, quand elle rentrait chez elle, ses yeux qu'elle remettait pour sortir : de même chacun de nous, en entrant chez autrui, se met, pour ainsi dire, l'œil de la curiosité[1]... Indifférents et mous sur ce qui nous touche, nous fouillons dans la vie et dans la généalogie des autres : le grand-père de notre voisin n'était-il pas Syrien, et sa nourrice Thracienne? un tel ne doit-il pas trois talents dont il n'a pas encore payé les intérêts? d'où pouvait donc bien revenir celui-ci ou celui-là, et qu'avait à se dire, dans ce coin, tel ou tel[2]?... Les vents les plus insupportables, disait Ariston, sont ceux qui retroussent les robes : le curieux ne soulève pas seulement les manteaux et les tuniques, il perce les murailles, il ouvre les portes, surprend la maîtresse ou la fille de la maison, recueille toutes les médisances, et, comme les ventouses qui attirent le mauvais sang, attire, pour ainsi parler, les mauvais propos[3]... Rare-

[1] De la Curiosité, 1.
[2] *Ibid.*, 3.
[3] *Ibid.*, 6 et 7.

ment il va à la campagne : la tranquillité et le silence des champs lui sont à charge. Y va-t-il de loin en loin? C'est pour passer en revue les vignes du voisin, non les siennes, pour demander combien tel ou tel a perdu de bœufs, combien il y a eu de pièces de vin aigries dans le village. Et sa provision faite de mauvaises nouvelles, il part. A peine de retour, il court sur la place, au port, culbutant tout le monde sur son passage. Quoi de nouveau? demande-t-il. — Mais vous étiez ici ce matin même; pensez-vous donc que la ville ait changé de place en trois heures? — Quelqu'un lui laisse-t-il entendre qu'il a quelque chose à lui conter, il se précipite à bas de son cheval, lui prend la main, l'embrasse; et le voilà sur ses jambes, tendant l'oreille[1].

J'abrége et ne prends que les principaux traits. Le fidèle et pénétrant observateur nous montre le curieux occupé tour à tour à décacheter les lettres[2], à écouter aux portes, à chuchoter, sur le seuil des maisons, avec les esclaves et les servantes, à regarder jusque dans les litières des femmes, à se suspendre à leurs fenêtres[3]. Il ne se borne pas à le décrire, il le stigmatise[4]. « La curiosité, » dit-il énergiquement[5], « est une sorte d'adultère[6]. »

[1] De la Curiosité, 8.
[2] *Ibid.*, 9.
[3] *Ibid.*, 13.
[4] *Ibid.*, 16.
[5] *Ibid.*, 8. Cf. de l'Exil, § 2.
[6] On peut rapprocher de ces traits ceux sous lesquels Cicéron, *Disc.*

Comparer cette description à la page de Sénèque, ce serait trop aisément donner l'avantage à notre moraliste. Non pas, assurément, que la page de Sénèque manque de verve; mais il s'arrête, pour ainsi dire, à la surface du caractère qu'il peint. L'homme affairé qu'il décrit n'est qu'un homme affairé : il ne saurait dire lui-même pourquoi il s'agite : le curieux de Plutarque a son but ; ce qui lui donne la fièvre, c'est le désir de savoir le secret de tout le monde. Sénèque ne s'en prend qu'au travers ; sous le travers Plutarque voit le défaut. Comme Théophraste, d'ailleurs, Sénèque s'amuse des types qu'il représente ; Plutarque se défend expressément de toute pensée de raillerie[1]. S'il décrit les défauts qu'il cherche à guérir, c'est afin que ceux qui en sont atteints se reconnaissant eux-mêmes, il leur soit plus aisé de se corriger. Les prescriptions-curatives se mêlent à ses descriptions ; elles en sont le fonds[2].

Au babillard il tient donc ce langage : « On parle

pour Cœlius, 16, 39 ; Sénèque, *Épîtres*, 23 ; Martial, *Epig.* II, 82, III, 63 ; Tacite, *Annal.*, XI, 27 ; Juvénal, *Satir.*, I, 145, VI, 405 ; saint Jérôme, *Lettres*, 127, 31, peignent le commérage de la grande ville.

[1] Cf. Du Babillage, 16.

[2] Montaigne, parlant de ces affairés « qui sont sans vie, quand ils sont sans agitation tumultuaire, » dit agréablement : « Ce n'est pas qu'ils veuillent aller, tant comme c'est qu'ils ne se peuvent tenir : ni plus ni moins qu'une pierre esbranlée en sa cheute, qui ne s'arreste jusqu'à tant qu'elle se couche » (*Essais*, III, 10.)

pour être écouté, et on ne vous écoute point : votre vue seule met tout le monde en fuite. On parle pour être cru, et l'on ne vous croit point, même quand vous dites la vérité [1]. Parmi les maladies de l'âme, les unes sont dangereuses, les autres odieuses, les autres ridicules; le babillage est, à la fois, ridicule, odieux et dangereux ; ridicule : car on se moque des grands parleurs qui ne disent que des choses insignifiantes; odieux : car on n'aime pas les porteurs de mauvaises nouvelles; dangereux : car ceux qui révèlent leurs propres secrets ou ceux des autres s'exposent parfois aux plus terribles mésaventures [2]. Il faut donc combattre le babillage doucement, mais incessamment, par la réflexion d'abord [3], puis par les pratiques de l'habitude, en s'accoutumant à ne pas se presser de répondre avant tout le monde, et à ne pas répondre à la place d'un autre [4]; à se surveiller sur les sujets où l'on est, par métier, tenté de s'étendre [5]; à se décharger, par écrit, dans des compositions de cabinet, de ce que l'on aurait la démangeaison de dire; à fréquenter, de préférence, les personnes dont l'âge ou le mérite impose le respect, et à s'interroger, avant de par-

[1] Du Babillage, 6.
[2] *Ibid.*, 7 à 15.
[3] *Ibid.*, 16 à 19.
[4] *Ibid.*, 19, 20, 21.
[5] *Ibid.*, 22.

ler, sur la portée de ce que l'on va dire ; à se rappeler enfin qu'on s'est souvent repenti d'avoir parlé, jamais de s'être tu [1].

C'est ainsi qu'il cherche à trancher le mal à la racine. Il ne traite pas tout à fait la curiosité avec la même rigueur. Il en admet, il en loue même le principe [2]. Il s'efforce seulement d'en diriger l'application; il voudrait la détourner des futiles objets de la médisance qui abâtardit le cœur, appauvrit l'esprit et ruine toute confiance, pour la ramener aux études sérieuses qui élèvent l'âme, fortifient l'intelligence, attirent honneurs et crédit. Fermez, dit-il au curieux, fermez ces portes et ces fenêtres qui ont jour sur vos voisins : ouvrez celles qui donnent dans votre appartement, dans celui de votre femme, dans les chambres de vos esclaves ou dans votre propre cœur : votre activité trouvera là un aliment utile et salutaire. Dans la maison des bons pères de famille, disait Xénophon, il y a une place particulière pour les vases des sacrifices, une autre pour la vaisselle de table, une autre pour les instruments de labourage, une autre enfin pour les attirails de guerre ; dans votre âme aussi, les vices ont chacun leur coin : ici, se cache l'envie, là, la superstition, là, l'avarice ; passez votre revue [3]... Éprouvez-vous

[1] Du Babillage, 23. Cf. Épictète, *Manuel*, 33, 2 ; *Dissert.*, III, 16, 4.
[2] De la Curiosité, I.
[3] *Ibid.*

le besoin de sortir de vous-même : portez votre regard sur les merveilles du ciel et de la terre ; ou, si, comme au serpent qui se nourrit d'herbes vénéneuses, il vous faut des malheurs pour pâture, conduisez votre curiosité dans les champs de l'histoire : elle y trouvera ample provision de catastrophes, et c'est un plaisir qui ne coûtera à vos concitoyens ni chagrin, ni peine[1]... A quoi qu'elle s'applique, d'ailleurs, souvenez-vous qu'elle a moins besoin d'être excitée que réglée. Il faut incessamment la tenir en bride. Et que l'effort de cette perpétuelle surveillance ne vous effraye point. Est-il si difficile de ne pas vous arrêter en chemin pour lire les inscriptions des tombeaux, de traverser les promenades sans regarder les affiches[2], de passer devant la maison d'autrui, sans y porter les yeux, comme un voleur y porterait la main[3], de ne pas vous approcher, sur la place publique, des rassemblements où l'on se querelle, et, si vous n'avez pas la force de vous tenir à distance, de vous en retourner tranquillement chez vous[4] ; de ne point vous laisser tenter par les applaudissements de l'amphithéâtre ou par les cris du cirque ; de ne point rompre, par précipitation, le sceau d'une lettre avec les dents, de ne pas

[1] De la Curiosité, 5.
[2] *Ibid.*, 11.
[3] *Ibid.*, 12.
[4] *Ibid.*, 13.

courir à la rencontre d'un courrier [1], de ne point chercher à tout entendre dans votre propre maison [2]?... Eh bien, renouvelées chaque jour avec attention, ces petites pratiques suffisent à corriger les écarts, à réprimer les excès de la curiosité, sans étouffer ce qu'elle peut contenir en soi de germes féconds et généreux. — Conseils aussi efficaces, en effet, à la longue, que simples et sensés.

Ce ne serait pas d'ailleurs rendre complète justice à Plutarque, que de se borner à relever, dans ces deux Traités, la vérité piquante des descriptions et la sagesse pratique des préceptes. Il établit explicitement, non sans finesse, la solidarité du babillage et de la curiosité. « La curiosité, » dit-il [3], « est l'aliment du babillage, le babillage, l'épanchement de la curiosité. » Bien plus, remontant jusqu'à la source de ces deux défauts, dans la curiosité, il signale une sœur de l'envie [4]. Il n'insiste pas sur cette parenté, autant qu'il conviendrait; mais le sentiment de l'envie est un de ceux dont il a sondé le fond avec le plus de sagacité [5]. Et chose caractéristique et qui marque bien le point de vue d'où il envi-

[1] De la Curiosité, 15.

[2] *Ibid.*, 14.

[3] Du Babillage, 14.

[4] De la Curiosité, I, 6.

[5] Des Moyens d'échapper à l'envie; De l'Envie et de la Haine. — Cf. De la Manière d'écouter, 5; De l'Utilité des ennemis, 10 et *passim.*; De la Tranquillité de l'âme, 6, etc.

sage les passions, comparant l'envie à la haine, c'est à la haine qu'il donne l'avantage[1]. On sent qu'il n'a observé la haine que de loin, dans l'histoire et dans ce qu'elle peut avoir de grand, s'il est permis de parler ainsi, tandis qu'il a vu l'envie à l'œuvre, dans l'étroite enceinte de la petite ville où les convoitises et les rivalités, incessamment en contact, se font sourdement une guerre acharnée.

Cet inévitable contact de la petite ville a d'autres

[1] On ne hait généralement, dit-il, que celui dont on craint quelque mal : c'est au bonheur, quelle qu'en soit la nature, que s'attache l'envie. La haine s'exerce sur un objet défini ; l'envie s'étend à tout : c'est une ophthalmie de l'âme. (De la Haine et de l'Envie, § 2.) La haine est une passion juste et à l'égard de ceux qui la méritent et à l'égard de ceux qui ne haïssent pas ceux qui la méritent ; l'envie est toujours une passion injuste, prospérité n'étant pas vice (§ 3). La haine est un sentiment que l'on avoue. On n'ose pas dire qu'on est envieux : colère, crainte, haine, l'envie se déguise sous toute espèce de noms d'emprunts ; c'est une maladie honteuse dont on se cache (§ 5). Souvent la haine s'amortit ; on cesse de haïr celui dont on n'a plus de mal à craindre, celui dont on a reçu quelque bien ou dont on a reconnu la vertu. L'envie est implacable ; le bienfait même l'irrite et l'aigrit, parce que le bienfait est un témoignage de supériorité et dans la situation et dans les sentiments. La haine a ouvertement pour but de nuire de tout son pouvoir ; l'envieux ne souhaite mal de mort à personne : il voudrait seulement arrêter l'essor des fortunes ou des réputations qui le dépassent ; loin de lui la pensée de causer un mal irremédiable ; mais de la grandeur qui l'humilie, il abattrait volontiers, comme d'une maison voisine trop haute, tout ce qui offusque sa vue (§ 6, 7, 8). — Cf. La Bruyère (*De l'homme*), dont la distinction nous semble moins profonde et moins vraie, et Bossuet (*Sermon pour la 4e semaine du Carême*), qui a retrouvé les mêmes images que Plutarque sur les doucereuses bassesses de l'envie.

dangers. S'il en est qu'il aiguillonne, il en est aussi qu'il intimide et paralyse : esprits faibles et timorés, qui, courbant la tête sous le joug que le premier venu leur impose, non faute de savoir se diriger, mais faute d'oser résister à la direction d'autrui, prennent le médecin de celui-ci, le précepteur ou l'avocat de celui-là, s'engagent, sur la foi d'un ami, dans la secte d'Épicure ou de Zénon, promettent à tout le monde appui, services, caution, et n'ont pas plutôt donné leur parole qu'ils voudraient la retirer, rougissant de leur faiblesse [1]. Ce sont les victimes de la mauvaise honte ou du respect humain.

Victimes, avons-nous dit : Plutarque, en effet, sait ce qu'il peut entrer dans la mauvaise honte de louables scrupules, de pudeur vraie, de sincère délicatesse. Aussi commence-t-il par faire ses réserves. « Quand on on démolit un bâtiment attenant à un temple, on a bien soin, » dit-il, « d'étayer le temple ; ainsi faut-il craindre, en mettant la main aux fondements de la mauvaise honte, d'ébranler ce qui doit en être conservé [2]. » Mais pour être une faiblesse digne de sympathie, la mauvaise honte n'en est pas moins une faiblesse dangereuse, et, par cela seul qu'elle est une abdication volontaire, une faiblesse coupable. Ses réserves une fois faites, Plutarque ne la ménage donc pas. « La mauvaise honte, »

[1] De la Mauvaise honte, 8.
[2] *Ibid.*, 1.

dit-il, « est comme un terrain bas et marécageux qui reçoit toutes les eaux d'alentour. Incapable de rien détourner, de rien repousser, elle est le déversoir des mauvaises passions et des vices d'autrui[1]... Et il peut arriver que la mort soit le prix de sa mollesse. Polysperchon avait promis à Cassandre de faire périr Hercule; et, pour consommer son crime, il invita le jeune homme à souper. Celui-ci, se défiant de l'invitation, prétextait sa santé. Polysperchon vint le trouver. « Mon enfant, lui dit-il, vous devez imiter l'amabilité « de votre père pour ses amis, à moins que vous ne me « soupçonniez, par hasard, de vouloir attenter à votre « vie. » Hercule cédant à la mauvaise honte, suivit Polysperchon, et pendant le souper, il fut massacré par les convives[2]. Exemple saisissant, définition vive et forte; mais qui excèdent un peu, ce semble, et la nature et les dangers de la mauvaise honte. Aussi Plutarque ne s'y tient-il pas; et revenant à l'observation de la société qui l'entoure, il s'efforce simplement de montrer à ceux qui se laissent atteindre par la mauvaise honte les embarras auxquels ils s'exposent. « Vous n'osez refuser de l'argent à un ami, » dit-il, « et n'en ayant pas vous-même, vous êtes obligé d'emprunter pour tenir votre promesse!... Vous vous laissez aller à donner votre parole pour le mariage de votre

[1] De la Mauvaise honte, 3.
[2] *Ibid.*, 4.

fille ou de votre sœur, et, l'affaire entamée, il vous faut mentir pour vous en tirer[1] ! » Il est là sur son vrai terrain et il y est maître[2]. Demandes d'argent, recommandations indiscrètes, insinuations intéressées, menaces, louanges, il nous met en garde contre toutes les surprises, avec une bonhomie ingénieuse : « Un orateur vous sollicite de commettre une injustice dans un jugement, » dit-il; « répondez-lui que vous ne demandez pas mieux, pourvu qu'il s'engage lui-même à commencer son discours par un solécisme ou à faire un barbarisme dans sa narration ; un homme distingué par sa naissance et par son rang veut que vous lui rendiez un service honteux : demandez-lui, en retour, d'aller sur la place publique en dansant et en faisant la grimace ; proposez à l'avare de vous prêter un talent sans billet, à l'ambitieux, de vous céder ses droits.... S'ils s'y refusent[3], quel beau jeu vous avez alors pour leur demander lequel est le plus coupable de pécher contre la langue et de se défigurer, lequel doit être le plus pénible de prêter sans contrat et de renoncer à une candidature, ou de violer les lois, de commettre un parjure, de favoriser le méchant au préjudice de l'homme de bien ? » Toute cette science d'échappatoires n'élève pas l'esprit du Traité, sans doute, mais ne nous

[1] De la Mauvaise honte, 9.
[2] *Ibid.*, 5, 6, 12.
[3] *Ibid.*, 16, 17. Cf. 7, 10, 11, 13 à 15, 18.

fait-elle pas pénétrer au foyer même des importunités, des intrigues et des misères de la petite ville?

Cependant le babillage et la curiosité ne sont que des travers, la fausse honte qu'une faiblesse : une plaie véritable, l'usure, dévorait Chéronée.

Fléau des républiques naissantes, l'usure avait été, en Grèce, comme à Rome, la cause la plus active des désordres et des révolutions; mais tandis que jadis, c'était la misère qui contraignait les plus pauvres à se dépouiller successivement de leur coin de terre, de leurs instruments de travail, et « la lèpre, » selon l'énergique expression d'un historien[1], « finissant par gagner leur corps, » de leur propre liberté, aujourd'hui, c'était l'amour du luxe qui précipitait les plus riches « dans l'abîme des contrats usuraires et des hypothèques dévorantes[2]. » Plutarque ne peut retenir son indignation contre les banquiers de Patras, de Corinthe et d'Athènes, dont le trafic entretenait et propageait cette gangrène[3]. Et comme s'il ne se sentait point tout d'abord assez armé par sa sagesse contre la gravité du mal, il commence par invoquer les lois à son aide. Platon, dit-il[4], voulait défendre «qu'on allât puiser de l'eau chez un voisin, avant d'avoir cherché dans son

[1] Tite Live, *Décad* I, l. II, ch. XXIII.
[2] De l'Amour des richesses, 2, 7. Cf. 1.
[3] De l'Usure, 4, 5, 6.
[4] *Ibid.*, 1.

domaine, en creusant jusqu'à l'argile, si l'on n'aurait pas sur son propre terrain quelque source. » Plutarque voudrait, de même, qu'une loi ne permît d'emprunter qu'à celui qui « aurait préalablement fait le compte de son bien et recueilli, comme goutte à goutte, toutes ses ressources. » Mais il ne s'arrête pas longtemps à ces moyens de contrainte. C'est au cœur de l'homme, à ses instincts d'indépendance, à ses sentiments d'honneur qu'il fait appel, avec une persuasive émotion. « Celui qui emprunte, » dit-il, » s'abdique lui-même. Une fois tombé dans le filet des usuriers, il n'en sort plus. Comme le cheval qui a reçu le frein, il passe des mains d'un cavalier dans celles d'un autre. Plus il se retourne et s'agite dans le bourbier, plus il s'enfonce[1]... Voulût-il même, quand il en est temps encore, se tirer du gouffre, le plus souvent, il ne le peut plus[2]. S'il ne donne rien, on le presse; s'il veut donner, on ne reçoit pas; s'il vend, on déprécie la chose; s'il ne veut pas vendre, on le contraint à le faire; s'il fait serment de s'acquitter, on lui rend ordre pour serment; s'il tente une démarche, on refuse de le recevoir; s'il reste chez lui, on force sa porte[3]. Non content d'attenter à sa liberté, on l'abreuve d'humiliations[4].

[1] De l'Usure, 7.
[2] *Ibid.*, 3.
[3] *Ibid.*, 3. Cf. 8.
[4] *Ibid.*, 7.

Il est l'esclave des esclaves, qui, plus insolents encore et plus durs que les maîtres, l'obligent à les recevoir à sa table, à leur payer des pensions, et l'insultent.

Fort de la réalité de ses peintures, le moraliste ne craint plus alors de s'écrier dans un pressant et chaleureux langage : « Avez-vous de quoi vivre, n'empruntez pas ; n'avez-vous pas de quoi vivre, n'empruntez pas non plus : vous ne pourriez vous libérer...[1] Le temple de Diane, à Éphèse, est pour les débiteurs un asile assuré contre les créanciers : du retranchement volontaire de votre superflu, faites-vous pour vous-mêmes, pour vos femmes et pour vos enfants, un asile plus sûr encore : le temple de la frugalité, inaccessible aux usuriers, est un sanctuaire inviolable de liberté[2]. »

Deux siècles après que les citoyens de Chéronée avaient entendu ces fermes et sages conseils, du haut de la chaire chrétienne, un grand évêque[3], achevant devant les fidèles d'Antioche l'interprétation du quatorzième Psaume, disait spirituellement en commençant son commentaire sur l'usure : « Hier le temps ne nous a pas permis d'arriver au terme de notre discours ; nous venons, en loyal débiteur, vous payer

[1] De l'Usure, 6, 7, 8.

[2] *Ibid.*, 2, 3.

[3] Saint Basile (Édit. Gaume, t. I, 1re partie, p. 151), *Homélie sur l'usure*, 1.

l'arriéré de notre dette. » Complétant sa métaphore et reconnaissant toutes ses obligations, saint Basile aurait pu faire, au moins, quelque allusion à ses emprunts. En effet, l'homélie sur l'Usure n'est qu'une reproduction du Traité de Plutarque. Mouvement de l'argumentation, tours de phrase, comparaisons[1], l'éloquent évêque a tout fait passer dans son entretien, se bornant à rajeunir et à parer certains développements des grâces de sa brillante parole. Quand donc, reprenant le même sujet, saint Grégoire de Nysse priait son auditoire, dans un solennel hommage à saint Basile, de ne pas l'accuser de témérité ou de folie, si, « après l'homme illustre, renommé en sagesse et versé dans tous les genres de belles-lettres, qui avait laissé le discours contre les usuriers comme un trésor pour la vie, il osait descendre dans la même carrière et lutter, avec un attelage de vils animaux, contre de généreux coursiers couronnés par la victoire, » c'est à Plutarque que devait légitimement remonter cet hommage; c'est lui qui, le premier, avait produit « ce trésor » à la lumière : le grand évêque n'avait point trouvé, pour la parole du roi-prophète, de meilleur commentaire que les observations judicieuses et les chaleureuses admonestations du sage de Chéronée.

Quel commentaire plus éloquent, en effet, que cet

[1] Homélie sur l'Usure, 2, 3, 4. Voir la thèse de M. Fialon : *Étude littéraire sur saint Basile*, p. 95 et suiv.

appel à la raison contre les entraînements de la passion qui est le fond du Traité contre l'usure, comme de tous les autres Traités que nous venons de parcourir? Si Plutarque ne considère aucun effort, aucune pratique comme inutile, c'est qu'il attend de la continuité de l'effort et de l'exercice assidu des moindres pratiques une action qui modifie l'âme; mais celui-là seul, à ses yeux, est assuré de tenir en bride sa langue et de mettre un frein à sa curiosité, d'étouffer dans son cœur les germes de l'envie, de résister aux faiblesses de la mauvaise honte et aux tentations d'un luxe corrupteur, qui a conquis la pleine et entière possession de soi-même; et tel est le but vers lequel il élève les regards de tous ceux qu'il travaille à corriger. Les préceptes du Traité de la Tranquillité de l'âme sont le couronnement de toutes ses prescriptions.

En effet, tandis que le résultat des passions, et particulièrement des passions de la petite ville, est d'attirer, pour ainsi dire, l'âme hors d'elle-même, et, par des comparaisons inquiètes, malsaines, de l'induire incessamment en mécontentement et en tristesse, le propre de la tranquillité de l'âme, telle que Plutarque en pose les règles, c'est de nous ramener à la paisible et sereine considération de notre sort.

Nous n'entrerons pas dans l'analyse de ces règles; qu'il nous suffise d'en signaler l'esprit.

Un texte de Platon sert de point de départ au développement de la première[1]. Platon comparait la vie à un jeu de dés où il faut à la fois amener un point favorable et profiter du point que l'on amène. Le coup de dés ne dépend pas de nous, dit Plutarque ; mais bien recevoir ce que la fortune nous envoie, voilà ce qui est en notre pouvoir.

Pourquoi d'ailleurs, ajoute-t-il, n'attacher notre pensée qu'aux maux qui nous arrivent[2]? Comme les enfants qui jettent tous leurs jouets au feu en poussant les hauts cris, dès qu'on leur en prend un, si la fortune vient à nous affliger par quelque côté, aussitôt nous voilà désolés et ne tenant plus aucun compte des autres faveurs qu'elle nous a faites. Le moyen d'être heureux de sa condition, c'est d'avoir toujours les yeux au-dessous de soi, non au-dessus, et de proportionner son ambition à ses forces. Quand vous vous serez pris à admirer cet homme qu'on porte dans une litière, abaissez un peu votre regard, et voyez ceux qui le portent ; quand, à l'exemple de cet habitant de l'Hellespont, vous aurez proclamé Xerxès bien heureux d'avoir traversé le détroit sur un pont de bateaux, pensez à ceux qui furent contraints de percer le mont Athos, le fouet dans les reins, et auxquels on coupa le nez et les oreilles, parce que la tempête avait rompu le pont.

[1] De la Tranquillité de l'âme, 5 à 7.

[2] *Ibid.*, 7 à 15.

On ne peut pas être tout à la fois un Platon et un Isménias, un Démocrite et un Euphorion ; nous ne demandons pas à la vigne de porter des figues, ni à l'olivier des raisins. Est-ce vivre d'ailleurs, que de vivre la pensée incessamment tendue vers l'avenir ? Il est un homme qu'on représente dans les enfers, laissant négligemment manger par un âne une corde de jonc, à mesure qu'il la tresse. Telle est l'image de ceux qui, rompant avec les doux souvenirs de la veille, pour s'attacher avec une maladive impatience aux désirs du lendemain, laissent tomber et précipitent dans l'abîme d'une ingrate indifférence bonnes actions, aimables loisirs, entretiens agréables, jouissances honnêtes, tout ce qui fait le charme du jour présent [1]. De l'ensemble de notre existence s'il faut effacer quelques traits, n'effaçons pas pêle-mêle et choisissons ; laissons notre mémoire couvrir les plus tristes d'un voile et raviver l'éclat des plus doux.

Au surplus [2], la vie humaine est pleine de vicissitudes ; l'homme, à sa naissance, est soumis à deux génies qui se disputent la direction de sa destinée et y versent tour à tour les biens et les maux. Le sage n'ignore donc point que les biens dont il jouit ne lui appartiennent pas à toujours. Et qui peut répondre, en effet, que tel accident ne lui arrivera pas ? Mais il n'est

[1] Cf. De l'Exil, 16.
[2] De la Tranquillité de l'âme, 15 à 20.

personne qui ne puisse dire : Tant que j'aurai le souffle, je ne ferai pas cette chose-là, je ne mentirai pas, je ne commettrai ni injustice, ni fraude, ni violence. Et voilà le plus ferme appui de la tranquillité de l'âme. Non, ni une riche maison, ni l'abondance des biens, ni la distinction de la naissance, ni l'étendue du pouvoir, ni la force et la grâce de l'éloquence ne répandent sur la vie autant de sérénité que la pureté d'une bonne conscience exempte de tous remords. J'aime et j'admire, s'écrie, en terminant [1], l'heureux sage avec une pieuse effusion, le mot de Diogène : un étranger se trouvant de passage à Lacédémone se préparait avec ferveur à la célébration d'une fête : Eh quoi ! lui dit Diogène, pour l'homme de bien, tous les jours ne sont-ils pas des jours de fête? Oui, certes, et de bien beaux, pour peu qu'il écoute la raison. Ce monde est le temple le plus saint et le plus digne de la majesté de Dieu : l'homme y est introduit, à sa naissance, pour y contempler, non des statues immobiles, ouvrage de la main des hommes, mais les œuvres de l'intelligence divine, images sensibles, comme dit Platon, des substances invisibles et qui portent en elles les principes du mouvement et de la vie ; je veux dire : le soleil, la lune, les étoiles, les fleuves dont les eaux courantes se renouvellent sans cesse, la terre qui fournit aux plantes et aux animaux leur

[1] De la Tranquillité de l'âme, 20.

nourriture. La grande et suprême initiation à ces mystères, c'est la vie. Avec quel calme, dans quelle joie sereine ne devons-nous donc pas célébrer cette initiation ! La foule attend les fêtes de Saturne, de Bacchus et de Minerve, pour s'amuser du jeu des histrions et des danseurs qu'elle paye ; et nous assistons tous à ces représentations avec recueillement et bienséance ; personne ne pleure aux jeux Pythiens, personne ne s'enivre aux Saturnales. Et ces fêtes de tous les jours que Dieu lui-même conduit pour nous, cette grande initiation à laquelle il nous convie, on les souille, on les déshonore par des lamentations et des plaintes ! On se plaît à entendre les doux sons de la musique et le chant des oiseaux ; on aime à voir les animaux s'ébaudir et se jouer dans la plaine : au contraire, les cris et les rugissements des bêtes féroces nous inspirent de l'horreur. Et quand on voit sa propre vie sombre, désolée, en proie aux passions les plus tristes, aux affaires, aux inquiétudes dévorantes qui l'usent et la consument, on ne cherche pas à rétablir en soi le calme et le repos. Ah ! si nous savions du moins écouter les fortifiantes exhortations des philosophes, elles nous rendraient le présent léger, le passé agréable, et elles nous conduiraient à l'avenir avec la douce et riante espérance...

Dans un cœur ainsi purifié, quel mauvais levain pourrait rester ? S'il est vrai, comme l'a dit un philosophe

chrétien[1], « qu'on se procure la paix à soi-même en réglant ses pensées et ses passions, et que, par cette paix intérieure, on contribue beaucoup à la paix de la société dans laquelle on vit, » d'un homme en possession de cette aimable tranquillité, que n'est-on pas en droit d'attendre ? Et il n'est personne qui ne puisse mettre ces conseils à profit. Plutarque a commencé par l'établir. La tranquillité de l'âme n'est pas attachée particulièrement à un certain genre de vie ; elle ne tient pas davantage au changement de vie ; elle n'est point le privilége de telle ou telle fortune : chacun en porte en soi le germe[2], et ce germe, il nous donne les moyens de le développer. Certains exemples exceptés, qu'il emprunte au stoicisme, et qui l'entraînent[3], partout son langage est simple, accessible. Sur un seul point de doctrine[4], il outre-passe, non les maximes traditionnelles de l'Académie[5], mais les éternels principes de cette sagesse humaine dont il est d'ordinaire un si exact interprète ; c'est là où, bien discrètement, il est vrai, il semble légitimer le suicide.

Le sujet de la Tranquillité de l'âme avait été plus

[1] Nicole, *Des moyens de conserver la paix avec les hommes*, 4e traité, partie I, ch. I.

[2] De la Tranquillité de l'âme, 2, 3, 4.

[3] *Ibid.*, 6, 17. Il combat d'ailleurs, dans ce Traité même (§ 12) les doctrines des Stoïciens.

[4] De la Tranquillité de l'âme, 17.

[5] Cicéron, *Des Devoirs*, I, 31.

d'une fois traité avant lui. Chez les Stoïciens notamment[1], c'était un sujet d'École : le traité de Sénèque est le seul, parmi leurs œuvres, que le temps n'ait point mutilé. Antérieur de quelques années à celui de Plutarque, il appelle naturellement la comparaison[2].

La situation de Plutarque et de Sénèque n'est pas tout à fait la même; celle de Sénèque est plus délicate. Les deux directeurs répondent à une consultation; mais l'ami de Plutarque, Paccius, est en bonne santé de corps et d'esprit : il ne demande qu'un sujet de réflexion, et Plutarque lui envoie de Chéronée les notes qu'il a recueillies pour lui-même, d'après les observations qu'il a pu faire autour de lui[3]. Serenus, au contraire, le client de Sénèque, est un « malade » qui a recours à son « médecin ». Stoïcien néophyte, soudainement passé de l'obscurité d'une vie de province à l'éclat de la vie de Rome, les désirs les plus contraires se disputent son cœur : il regrette la rusticité du foyer de son père, et la vue de la table somptueuse des grands le tente et l'attire; il est tout prêt à se jeter dans le courant des affaires publiques, et la crainte d'une disgrâce le retient; s'il s'essaye à écrire, c'est avec la résolution de rester fidèle à la simplicité de son sujet, et il se laisse

[1] Diogène Laerce, IX, 20.

[2] « Exstat ex iis, qui post Senecam scripsere, potissimum Plutarchi liber de Tranquillitate animi, dignus qui contendatur. » (Ruhkopf, *Argument du traité de Sénèque*.)

[3] De la Tranquillité de l'âme, § 1.

entraîner à l'emphase; il veut et ne veut pas, il souffre enfin, non d'un mal particulier, mais d'un malaise général qu'il ne saurait caractériser et qui lui rend la vie à charge[1]. Sénèque lui définit son état. Le mal qui le tourmente, c'est l'ennui[2], l'ennui que Lucrèce avait décrit en si beaux vers cent ans avant Sénèque, et dix-neuf siècles avant que le roman moderne se soit fait honneur de l'avoir découvert, comme une maladie particulière à notre temps. Produit malsain des civilisations avancées, fruit de l'oisiveté maladive et du désenchantement de toute chose qu'engendrent le luxe et la mollesse des grandes cités, l'ennui, ami de la solitude et des pérégrinations vagues, nous transporte bien loin de la petite ville et de l'agitation concentrée des passions dont elle vit. Mais c'est le mérite du moraliste d'approprier ses conseils à la société au sein de laquelle il vit. Nous ne blâmerons donc pas Sénèque d'avoir pris, pour point de départ de ses observations sur la tranquillité de l'âme, le mal contre lequel on lui demandait un remède. L'inconvénient est que l'ennui n'est qu'une forme des passions multiples qui ébranlent et déconcertent l'âme; et comme, en généralisant son sujet, Sénèque s'attache à ne pas perdre de vue le malade qui s'est remis à ses soins, il arrive

[1] De la Tranquillité de l'âme, ch. I.

[2] Ch. II « ... Fastidio cœpit esse vita, et ipse mundus : et subit illud rabidorum deliciarum : quousque eadem? »

que, tour à tour, l'esprit et le ton de ses préceptes s'abaissent ou s'élèvent outre mesure. De là des disproportions, des disparates, des inconséquences choquantes. C'est, par exemple, un excellent remède contre l'ennui, sans doute, que l'action bien appropriée aux forces et utilement appliquée[1]; mais si l'action ne peut nuire à la tranquillité de l'âme, est-ce à dire qu'elle la produise infailliblement? Ce sont assurément les moyens les plus propres à procurer la tranquillité de l'âme, que la modération en toute chose[2], le mépris de la mort[3], une amitié fidèle[4], la distraction[5], l'habitude de se tenir prêt à tous les coups de la fortune, de ne s'obstiner à rien qu'à la vertu, de fuir la curiosité[6]; mais sont-ce des remèdes contre l'ennui? Bien plus, ce que l'éloquent directeur annonce à Serenus comme remède à son mal, c'est « quelque chose de grand, de sublime, quelque chose qui le rapproche de Dieu[7]; » et son dernier mot, ou peu s'en faut, c'est qu'il n'est pas interdit au sage de demander des distractions à l'ivresse[8]. On aime à penser avec Juste Lipse que le temps a bou-

[1] De la Tranquillité de l'âme, ch. III à VI.
[2] Ch. IX.
[3] Ch. XI, XIV.
[4] Ch. VII.
[5] Ch. V.
[6] Ch. XII à XIV.
[7] « Quod desideras, magnum et summum est, Deoque vicinum, » ch. II.
[8] Ch. XV, n°s 14 et 15.

leversé l'ordre du Traité. Quoi qu'il en soit, il faut bien imputer à l'auteur les sophismes et les emportements de sa rhétorique. Est-il bien digne d'un philosophe, d'engager son disciple à rire sans pitié des vices de l'humanité[1] ? A l'excellent conseil de n'avoir des livres que pour les lire, pourquoi ajouter l'interdiction absolue de posséder une bibliothèque[2], et reprocher aux Ptolémées la plus utile de leurs œuvres ? après de si belles pages sur le rôle public du philosophe, dont le silence même est une éloquente leçon, qu'était-il besoin de cette pompeuse phraséologie sur l'attitude de Socrate devant les trente tyrans[3] ? A tout moment, Sénèque enfle ainsi son vol pour atteindre les temples sereins dont parle le poëte. Combien est plus sûre la main discrète du sage qui nous y conduit familièrement et par une route praticable à tous, non sans élever parfois, comme il le faut, nos regards vers le ciel !

Deux choses cependant, deux choses, entre autres, peuvent rompre ou troubler cet heureux équilibre de l'âme : une passion violente et une épreuve douloureuse, la colère et l'exil.

A entendre Sénèque, il semble que la colère ne se manifeste jamais que par des calamités publiques ; c'est sur des champs de bataille couverts de cadavres, sur le

[1] De la Tranquillité de l'âme, ch. xv.
[2] Ch. ix.
[3] Ch. iii.

Forum inondé de sang, dans les villes en cendres, qu'il nous en montre les œuvres désastreuses[1] Plutarque, que l'exact sentiment de la réalité n'abandonne jamais, étudie la colère autre part que dans les fureurs des guerres civiles. C'est un des chapitres les plus importants de son Traité, nous l'avons vu, que celui où il s'occupe des tristes effets qu'elle produit dans les rapports du maître et de l'esclave[2]. Ailleurs il l'accuse avec force de ne rien respecter dans la maison domestique, d'attaquer tout, amis et ennemis, parents et enfants, animaux même et jusqu'aux choses inanimées[3]. Nulle part, toutefois, ses emportements ne lui paraissent plus dangereux, que lorsqu'ils sont excités par les passions de la vie sociale, et parmi les causes qui les déterminent, les plus ordinaires, à ses yeux, et les plus graves, sont l'ambition, l'amour du luxe, la curiosité, l'envie, c'est-à-dire les défauts mêmes qu'il vient de nous peindre comme les fléaux de la petite ville[4]. Voilà pourquoi nous avons dû réserver pour cette place l'étude de cette passion et l'examen des remèdes que le moraliste propose pour la guérir.

Nous avons cité Sénèque et nous le retrouvons, en

[1] De la Colère, 1, 3.
[2] Des Moyens de corriger la colere.
[3] *Ibid.*, 5.
[4] *Ibid.*, 8, 10.

effet, sur ce terrain avec un Traité qui offre tous les dehors d'une grande œuvre. Mais ni le plan ni le style du monument ne répondent aux promesses du plan. Sa définition est tardive et forcée[1], ses descriptions, qui reviennent jusqu'à trois fois[2], sont fatigantes, ses exemples excessifs[3]. Peinte sous ces traits, la colère n'est plus un défaut ni même un vice, c'est une monstruosité. La partie la meilleure du Traité est celle des prescriptions. Sénèque est, sur ce point, en fonds de remarques fines et justes[4]. Mais une guérison progressive ne lui suffit pas, il exige une transformation immédiate et absolue. D'un autre côté, il ne sait rien dire simplement; il pousse tout à l'hyperbole[5], il s'em-

[1] « Ira est concitatio animi ad ultionem voluntate et judicio pergentis, » dit-il (De la Colère, II, 3, n° 5); définition qu'il emprunte à Aristote, il est vrai (*Rhétorique*, II, 2; *Morale à Nicomaque*, VII, 6), et dans laquelle il confond la colère et la vengeance. Ailleurs il ne distingue pas la colère, qui est surtout un mouvement impétueux de la nature, d'avec l'indignation dans laquelle l'émotion morale domine; il leur attribue du moins la même origine (II, 5). Ailleurs enfin, erreur fondamentale qu'il commet, à la suite de Cicéron (*Tusculanes*, IV, 15), il confond la colère (ὀργὴ) avec la passion (θυμὸς) qui n'est que le ressort de l'âme, ressort utile ou dangereux, selon la force à laquelle on l'applique; et il perd son temps à combattre Platon et Aristote, qu'il n'a pas pris la peine de comprendre. (I, 8 à 14; II, 14 à 16; III, 3.)

[2] *Ibid.*, I, 1; II, 35; III, 3, 4.

[3] *Ibid.*, I, 5; II, 7, 8; III, 41. — « Hac occasione data, vehementer invehitur in vitiositatem sui temporis, in qua describenda et vividiore spiritu efferenda nimis sibi indulsit: ut magis ἐπίδειξιν declamatoriam legere putaveris. » (Note de Ruhkopf, II, 7.)

[4] *Ibid.*, II, 18 à 34; III, 6, 7, 11, 12, 36.

[5] *Ibid.*, III, 15.

porte, et c'est par une sorte d'explosion de colère qu'il termine l'exposition de ses remèdes contre la colère [1].

Ces défauts suffiraient, n'eût-on pas d'autres preuves, pour révéler une œuvre de jeunesse. C'est, au contraire, une œuvre de maturité et d'expérience que celle de Plutarque. Point de théories, point de discussions philosophiques ; une définition toute simple, sans grande profondeur ni nuances délicates, mais claire et satisfaisante. « L'habitude de l'emportement engendre dans l'âme, » dit-il, « un mal qu'on appelle la colère, laquelle aboutit à produire, dans le caractère, l'irritation, l'aigreur et une humeur chagrine [2]. » Plutarque n'a pas même la prétention de résumer l'enseignement de l'Ecole sur la matière ; il n'a d'autre but que d'offrir à ceux qui sont enclins à la colère quelques moyens de guérison. Mais, bien ordonné dans ces limites restreintes, le Traité a tout l'intérêt de son modeste objet : c'est un excellent manuel pratique. Ce qui lui donne de plus une sorte d'attrait original, c'est qu'il est, comme nous le savons, un chapitre d'histoire psychologique. Nous avons déjà entendu notre moraliste s'accuser, en quelque sorte, par la bouche de Fundanus, de n'avoir pas toujours usé envers ses esclaves de douceur et de justice, autant qu'il

[1] De la Colère, III, 45.

[2] Des Moyens de se corriger de la colère, 3.

l'aurait dû. Tout le Traité de la Colère n'est que le naïf et sincère exposé de ses tâtonnements et de ses luttes pour se guérir de cette passion. Comme les Thébains aux prises avec les Lacédémoniens, il lui a fallu la garantie d'un premier succès pour croire à la possibilité de la victoire ; vainqueur deux ou trois fois de ses emportements, c'est alors seulement qu'il a été convaincu que la colère n'était pas un mal incurable pour quiconque avait la sérieuse volonté de la maîtriser[1].

Quelle engageante sincérité, et que nous voilà loin des hyperboles ! Voyons donc rapidement le traitement qui lui a réussi.

D'une part, il s'est convaincu par le raisonnement qu'il n'est point vrai que la colère naisse si subitement dans l'âme qu'on ne puisse en prévenir les accès[2] ; et il se refuse à admettre qu'elle ait rien d'utile ou de généreux, soit dans les jeux, où elle change l'amitié en haine, soit dans les discussions, où elle transforme le désir de s'instruire en amour de la dispute, soit dans l'éducation des enfants, où elle ne produit que le découragement et le dégoût, soit surtout dans l'exercice des charges publiques et dans l'administration de la justice, où elle rend l'autorité blessante[2]. D'autre part, il s'est fait un recueil d'exemples de modération et de

[1] Des Moyens de se corriger de la colère, § 2.
[2] § 14. Cf. 8.

sang-froid tirés de la vie des philosophes[1]; et ces exemples lui ont prouvé que, le plus souvent, la colère est impuissante, que ceux-là même en sont les victimes qui s'y laissent aller, et qu'il y a toujours profit à n'y pas céder, sauf, ajoute-t-il avec la justesse ordinaire de son bon sens, lorsque, contenue et concentrée, elle dégénérerait en rancune[2]. Enfin, il s'est soumis à une sorte d'hygiène morale propre à en prévenir les effets, et dont les principales règles sont l'observation des autres, le retour sur soi-même, le répit, la simplicité dans les habitudes de la vie, la répression de tout sentiment d'envie ou de curiosité[3]. Réflexions, exemples, remèdes qui n'ont rien de nouveau sans doute, mais qui sont comme renouvelés par le caractère d'épreuve personnelle et par l'esprit de mansuétude dont ils ont gardé la marque. Comparez, par exemple, la tirade hautaine du Stoïcien[4] sur la misanthropie avec la touchante confession du modeste Académicien : il a été bien des fois trompé dans son amour pour les hommes ; cependant, il est ainsi fait qu'il ne peut s'empêcher de les aimer[5]. Quelle passion si rebelle résisterait à une telle douceur? Aussi voyons-nous, à la fin du Traité, le malade dont il nous fait l'histoire, guéri de son penchant à la colère.

[1] Des Moyens de se corriger de la colère, § 9 à 12.
[2] § 11.
[3] § 12 à 16.
[4] Sénèque, *De la Colère*, II, 7 à 10.
[5] Plutarque, *Des Moyens de se corriger de la colère*, 16.

Heureux et aimable dénouement, qui, contrairement à la péroraison de Sénèque, nous ramène naturellement à la tranquillité de l'âme, objet de notre étude et but du sage.

D'un défaut, il est vrai, on peut toujours, plus ou moins, se corriger ; mais contre une épreuve souvent imméritée, contre l'exil, quel sera le remède?

Le temps n'était plus, sans doute, des grandes passions populaires et des grandes disgrâces. Cependant l'esprit de discorde, qui avait tant de fois découronné de leurs meilleurs citoyens les plus florissantes cités de la Grèce, n'était point mort. Plutarque l'avait vu s'agiter au sein de sa petite ville ; il l'avait vu se faire jour, au sujet des magistratures et des préséances, par les acccusations calomnieuses et les dissensions ; et celui de ses amis, auquel est adressé le Traité de l'Exil, en avait, semble-t-il, éprouvé dans Sardes, sa patrie, les tristes effets[1].

Malheureusement, l'enseignement de l'École offrait, disons mieux, imposait, sur ce sujet, au moraliste, un cadre tout fait. Les maux de l'exil étaient ramenés, dans l'École, sous trois chefs qui fournissaient la matière de trois réfutations. Partant de cette observation que l'exil n'est qu'un mal d'opinion, on en discutait l'inanité, comme changement de lieu, comme cause de

[1] De l'Exil, 2.

pauvreté et comme cause d'ignominie. C'est dans ce moule qu'étaient jetés les traités de Musonius et de Sénèque[1]. Plutarque ne procède pas autrement.

Or il est difficile de l'entendre, sans sourire, répéter comme les autres à un malheureux banni de sa patrie : Il n'y a point de pays distinct... Socrate disait qu'il était citoyen du monde... Les limites de notre patrie, c'est le ciel, qui, de toute part, nous environne... Qu'est-ce donc que de ne plus habiter la ville de Sardes? Tous les Athéniens n'habitent pas le bourg de Colytte, ni tous les Corinthiens, le bois de Cranium... Entre les îles où l'on envoie les coupables en exil, en est-il une seule qui ne soit plus étendue que le domaine de Scillonte, où Xénophon passa heureusement sa vieillesse?.. L'exil, c'est l'affranchissement. La nature nous met tous au large et en pleine liberté : c'est nous qui nous chargeons de chaînes et nous mettons à l'étroit; c'est nous qui, par un attachement aveugle au Céphise, à l'Eurotas, au Taygète, au Parnasse, nous rendons le reste de l'univers inhabitable[2]...

Quelle consolation pour un cœur atteint de ce noble mal qu'on appelle familièrement le mal du pays ! Eh ! qu'importe que le monde entier nous soit ouvert, si le seul point qui nous en est fermé est celui-là même où nous avons placé notre bonheur? qu'importe

[1] Sénèque, *Consolation à Helvie*, 6.

[2] De l'Exil, § 5, 6, 10, 12.

que nous puissions être plus heureux là où nous sommes que là où nous voudrions être? La plus grande, la plus agréable des prisons n'est toujours qu'une prison. La peine de l'exil est dans le sentiment même de l'exil. Ces chaînes dont Plutarque voudrait persuader à l'exilé qu'il se libère en mettant le pied sur un sol étranger, sont les liens sacrés et aimés qui l'attachent au sol de la patrie; et ces liens rompus, ce n'est point l'indépendance, c'est le vide du cœur qu'il emporte avec lui. Quand Socrate, dans un noble élan de pensée philosophique, se proclamait citoyen du monde, il habitait Athènes, qui l'avait vu naître. Qu'aurait pensé de ses propres arguments le sage de Chéronée, si on l'eût arraché lui-même à la petite ville à laquelle sa piété filiale l'attachait?

Plutarque ne nous semble pas s'être tiré plus heureusement de ce qu'on pourrait appeler le point de l'ignominie. Ce n'est pas seulement quand on est exilé, dit-il[1], qu'on a à supporter les grossiers discours et les ordres despotiques des puissants : la crainte des calomnies et des violences fait bien plus souvent courber la tête sous une domination injuste, au sein même de la patrie, que hors de la patrie. — Mais dans la patrie du moins, les affections dont on est entouré sont une consolation et une force. Il n'y a que les sots, ajoute-t-il, qui fassent honte à un banni de son

[1] De l'Exil, § 16.

bannissement[1]. — Mais les sots ne sont-ils pas partout en majorité? Enfin, parce que d'illustres exilés ont trouvé, sur la terre étrangère, honneurs, crédit, puissance, est-ce une raison pour que les plus obscurs n'aient pas eu à souffrir de l'abandon ou du dédain[2]? Qu'il vaille mieux, d'ailleurs, subir la violence que la faire, être Thémistocle que Léobat, Timothée qu'Aristophon, Cicéron que Clodius, cela est incontestable[3]; mais la bonne conscience, pour être un élément nécessaire du bonheur, n'en est pas l'unique élément. Toute cette argumentation de Plutarque, qui repose sur un texte d'Euripide ingénieusement commenté[4], est d'une vivacité peu concluante, et la douce élévation de sa péroraison sur la condition de l'âme « transportée non de Sardes à Athènes, ni de Corinthe à Lemnos, mais du ciel, sa patrie véritable, sur la terre, ce séjour d'exil pour tous les hommes, » ne suffit pas à en racheter les faiblesses.

Toutefois il n'est que juste de le reconnaître à la décharge de Plutarque, si trop souvent la pente du lieu commun l'entraîne, çà et là son bon sens le retient et le remet en meilleure voie. Cicéron, traçant les règles des Consolations[5], autorise le philosophe à chercher,

[1] De l'Exil, § 17.
[2] *Id.*, *ibid.*
[3] *Ibid.*, § 15.
[4] *Ibid.*, § 16.
[5] Tusculanes, III, 31 à 34.

s'il se peut[1], quelques-uns de ses arguments dans la situation de celui qu'il travaille à consoler; et la première condition du genre, pour ainsi dire, c'était de tenir son propre cœur fermé à toute émotion. « Si vous voulez que je pleure, disait le poëte[2], il faut pleurer vous-même. — Pour sécher les larmes d'autrui, disait le philosophe[3], commencez par sécher les vôtres. Il faut savoir gré à Plutarque de s'être, en partie du moins, affranchi de cette règle[4]. Le mal-

[1] *Tusculanes*, III, 32 : « Erit igitur in Consolationibus prima medicina, docere aut nullum malum esse, aut admodum parvum; altera, et de communi conditione vitæ, et *proprie, si quid sit de ipsius*, qui mœreat, disputandum; tertia, summam esse stultitiam frustra confici mœrore, quum intelliges nihil posse profici. » C'est conformément à ces règles que Cicéron avait lui-même, nous dit il, composé ses Consolations (*Id.*, 31). Ainsi étaient composées aussi, sans doute, les Consolations de Crantor l'académicien (Cicéron, *Acad.*, IV, 44 ; Tuscul., I, 48; Plutarque, *Lettre à Apollonius*, 25, 27), celle de l'Épicurien Métrodore (Sénèque, *Épîtres*, 98; et Cicéron, *Tuscul.*, II, 3), celle de Théophraste (Cicéron, *Tuscul.*, III, 10; V, 9), celle de Dion (liv. XXXVIII), enfin celles de Sénèque à Helvie, à Marcia et à Polybe. Ajoutons toutefois que Cicéron a laissé mieux que des règles; il nous a conservé un vrai modèle de Consolation dans sa correspondance avec Sulpicius (*Lettres familières*, IV, 5). — Voir sur le genre des Consolations, Pascal, *Lettre sur la mort de son père*, qui le condamne absolument, et Diderot qui en fait un éloge enthousiaste. (*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* ou *Vie de Sénèque*, 42, 77). Cf. Van Heusde, *Diatribe in locum philosophiæ moralis qui est de Consolatione apud Græcos*, Traj. ad Rhenum. 1840. In-8°.

[2] Horace, *Art poétique*, 102.

[3] De l'Exil, I.

[4] Voir la réponse de Cicéron à Sulpicius (*Lettres familières*, IV, 6). Ce qui fait que la lettre de son ami l'a soulagé, c'est qu'il a senti « qu'en

heureux auquel il s'adresse, jouissant, dans la peine dont il avait été frappé, de toutes les douceurs de la vie, il glisse sur le point de la pauvreté[1]. Une des Cyclades paraissant devoir lui servir de retraite, il insiste, au contraire, tout particulièrement sur l'agrément et les ressources que peut offrir le séjour des îles[2]. Et en maint endroit, la banalité de ses conseils est ainsi couverte, en quelque sorte, par l'expression d'un sentiment réel de la situation.

En effet, n'est-ce pas véritablement le cœur de l'homme qui parle, lorsque, touchant la question de la vie publique, il proteste avec une sobriété de bon goût pour l'exilé auquel il s'adresse, mais avec une fermeté où l'on retrouve le fidèle habitant de Chéronée, « qu'il n'est ni juste, ni honnête de quitter sa patrie pour aller s'en faire une autre plus belle, quand rien n'y oblige[3]? » Je crois, dès lors, à la sincérité comme à la sagesse de son langage, lorsque, sous la forme vive de l'objection, il ajoute[4] : « Je n'exerce plus de magistrature, dites-vous; je n'ai plus de place au Sénat, je ne préside

le consolant, il éprouvait lui-même les atteintes d'une vive douleur ; » in me consolando non mediocrem ipse animi dolorem adhibuisti. — Cf. Sénèque, Épîtres, 99.

[1] De l'Exil, 3. Cf. Sénèque qui s'y appesantit longuement en parlant de lui-même (*Consolation à Helvia*, 11, 12), bien qu'il eût conservé, dans son exil, un luxe de sénateur.

[2] *Ibid.*, § 8 à 11.

[3] *Ibid.*, § 8. Cf. 3.

[4] *Ibid.*, 8, 12.

plus les jeux publics; il est vrai. Mais dites-vous aussi: Je ne vis plus au milieu des partis, je ne me ruine plus en vaine représentation; peu m'importe, si celui à qui le gouvernement de la province est échu est un homme violent et despotique; je n'ai plus à entendre et à subir ces ordres importuns : payez l'impôt, allez en députation à Rome, recevez le proconsul, remplissez cette charge publique.... Vous regrettez le séjour des villes; mais dans les villes, les médisants et les curieux sont à épier nos occupations les plus secrètes; ils nous suivent à la trace, nous arrachent de nos jardins et de nos maisons de plaisance, nous traînent de force sur la place publique et à la cour; dans une île, il n'est personne qui nous poursuive et nous sollicite, personne qui nous emprunte, qui nous réclame pour caution, qui nous oblige à appuyer ses brigues : c'est par pure affection et désir de nous voir que les meilleurs de nos amis et de nos parents viennent nous rendre visite, et tout le reste du temps est comme sacré et inviolable pour celui qui veut et sait mettre à profit ce loisir[1]... » L'île la plus favorisée du ciel est-elle ainsi à l'abri de toutes les importunités? le conseil est-il aussi efficace qu'il paraît senti? Du moins faut-il convenir que le tableau des misères de la vie de petite ville, que le moraliste résume ici avec une certaine force, pouvait, en quelque mesure, adoucir, par la réflexion, l'amertume des priva-

tions de l'exil, sinon en amortir le premier et douloureux coup[1].

C'est cette émotion relative et cette incontestable justesse de bon sens ingénieux qui donnent à tous les petits Traités de morale sociale de Plutarque une si aimable autorité. Observateur exact, judicieux, pénétrant, des mœurs et des passions de la petite ville, le mérite du

[1] On goûte mieux encore le langage de Plutarque quand, à côté de son Traité, on relit les pages que Sénèque a consacrées au même sujet, dans la Consolation à Helvie. Arrêté par une accusation vraisemblablement injuste dans le cours d'une fortune prospère, Sénèque a été relégué en Corse; depuis deux ans, il habite « un rocher abrupt, sauvage, affreux, malsain » (§ 6), et, s'oubliant lui-même, il ne songe qu'à consoler sa mère, « accablée, depuis sa naissance, de toute espèce d'infortunes. » L'intention est excellente; mais pour consoler sa mère, ce fils dévoué ne trouve rien de mieux à faire que de reprendre et de développer la thèse de Musonius, ici par des métaphores subtiles où l'âme est comparée au feu dont l'essence est le mouvement perpétuel (§ 6), là par une satire déclamatoire du luxe de ses contemporains (§ 9 à 11); ailleurs enfin, par des tableaux empruntés à l'histoire, etc. Il le déclare lui-même tout d'abord avec une singulière ingénuité de rhéteur : « Ce n'est pas dans son âme, c'est dans les monuments que les plus illustres génies ont laissés sur la douleur, qu'il a cherché l'inspiration de sa Consolation. » Ce qui le préoccupe, c'est de trouver « un langage tout neuf pour une situation sans exemple... » « En effet, quel homme s'est jamais fait le consolateur des siens, quand il était pleuré par eux comme déjà mort? quel condamné a, pour ainsi dire, soulevé sa tête du milieu de son bûcher pour sécher les larmes d'autrui? (§ 1) » La comparaison ne saurait d'ailleurs être équitablement suivie entre ces pages de Sénèque et le Traité de Plutarque, le sujet de Sénèque étant beaucoup plus large et surtout plus personnel. Les derniers chapitres de la *Consolation à Helvie*, le sixième particulièrement, sont empreints d'une véritable émotion.

sage de Chéronée est de bien décrire ce qu'il observe et d'opposer aux travers et aux vices dont il connaît le principe, des remèdes dont il sait les effets. Que, dans les sujets d'école, la tradition l'entraîne à la suite de ses devanciers, il faut bien le reconnaître; mais, généralement, il échappe à la banalité du lieu commun, soit par le caractère personnel de ses observations, soit par l'application qu'il en fait à la société qui l'entoure; et, en passant de la vie sociale à la vie politique de la cité, de la petite ville au municipe, nous allons le voir atteindre, par la fermeté de son langage, à l'éloquence et à l'originalité.

LE MUNICIPE

Les provinces sous la République. — L'Empire; bienfaits de *la paix romaine*. — Du rôle qui reste au bon citoyen dans sa ville natale. Patriotisme de Plutarque. La vie municipale dans les provinces sous les Césars et à l'avénement des Antonins. Comment le caractère en est faussé. — Vœux et conseils de Plutarque. Ce qu'il exige du magistrat municipal. — De l'Esprit de la conquête romaine : la République, César, Auguste, les Antonins. Centralisation dissolvante; ses dangers.

C'est une opinion justement accréditée que les provinces saluèrent avec bonheur l'établissement de l'Em-

pire[1]. Après ce que nous savons des exactions et des violences des magistrats de la République[2], comment les peuples n'auraient-ils pas attendu d'un pouvoir nouveau un meilleur gouvernement? C'est de l'Orient surtout que parut s'élever ce cri d'espérance, et c'est la langue grecque qui semble avoir servi de principal organe à ces protestations de soumission confiante[3]. Il était naturel qu'il en fût ainsi. On sait, par le témoignage de Plutarque lui-même[4], dans quel abîme d'oppression était tombée l'Asie, sous l'étreinte concertée des gouverneurs et des publicains; et quand on calcule ce qu'elle avait payé d'impôts ordinaires ou extraordinaires, depuis que Pompée, fermant ses ports aux flottes des pirates, les avait ouverts à l'invasion des compagnies de chevaliers, on se demande ce qu'on doit le plus admirer de ses misères sans égales ou de

[1] « Neque provinciæ illum rerum statum abnuebant, suspecto senatus populique imperio ob certamina potentium et avaritiam magistratuum, invalido legum auxilio, quæ vi, ambitu, postremo pecunia turbabantur. » (Tacite, *Annales*, I, 2). Cf. J. Lipse: *De magnitudine Romana*, liv. IV, ch. VIII; Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain*; Amédée Thierry, *Tableau de l'Empire romain*; Zeller, *les Empereurs romains*, etc.

[2] Voir Cicéron, *Verrines;* Discours *contre Pison* et *pour Flaccus*, *Lettres à Quintus* et *Lettres de Cilicie*; Tite-Live, XXXIX, 42; Salluste, *Catilina*, 10, 12; Aulu-Gelle, X, 3; Cf. Duruy, *Histoire des Romains et des peuples soumis à leur domination*, t. II.

[3] Josèphe, *Antiq. Jud.*, XIV, x, 22-23; Philon, *Legat. ad Caium*, 21. 22, 39, 40; Appien, *Hist.*, préface, 7; Ælius Aristide, *Éloge de Rome*.

[4] Vie de Lucullus, 20.

son inépuisable fécondité. La Grèce n'avait pas été plus épargnée pendant cette période de licence et d'anarchie ; et plus riche en souvenirs qu'en ressources, elle était tout à la fois trop amollie et trop fière pour se refaire, d'année en année, une opulence à l'usage de ses vainqueurs. N'en pouvant rien tirer par le commerce ou presque rien [1], on la pillait. A partir de l'expédition de Sylla notamment, paix ou guerre, la malheureuse province avait été soumise à un état presque incessant d'impitoyable hostilité. On frémit en lisant dans Plutarque [2] les horreurs du siége d'Athènes, bien innocente pourtant (des historiens latins en témoignent eux-mêmes [3]) du crime qu'on lui imputait : les bois sacrés, les parcs du Lycée et de l'Académie profanés et coupés ; les trésors du temple d'Épidaure, d'Olympie et de Delphes, jusqu'alors inviolables, ravis et pillés ; Athènes mise à sac, le sang inondant la place du Céramique jusqu'au Dipyle, regorgeant par les portes et ruisselant par les faubourgs. Et pourtant ces violences passagères n'étaient rien, pour ainsi dire, à côté des cruautés permanentes de l'administration de Pison, telle que Cicéron nous en a laissé le tableau [4] Abus de pouvoir, rapines, dé-

[1] Duruy, *État du monde romain vers le temps de la fondation de l'Empire*, § 4, p. 165.

[2] Vie de Sylla, 12, 14.

[3] Velleius Paterculus, *Hist.*, II, 23.

[4] Cicéron, *Contre Pison*, 34 à 37, 40.

prédations, assassinats, pays ravagés, villes rasées, peuples affamés, nations vendues en esclavage ou exterminées : pendant trois ans, la Grèce entière avait subi de la main de Pison toutes les ignominies, toutes les horreurs que les plus farouches vainqueurs épargnent d'ordinaire aux villes prises d'assaut.

De toutes les régions de la Grèce, aucune peut-être n'avait eu plus à souffrir que la Grèce centrale, et dans la Grèce centrale, aucune plus que la Béotie. Après avoir été le champ clos où s'étaient décidées les destinées de la liberté grecque, la Béotie avait servi de théâtre au dernier effort de l'Orient contre les envahissements de la conquête romaine. Et si la position stratégique de Chéronée l'avait sauvée des ravages de l'invasion, la chère patrie de Plutarque n'avait pas échappé aux grossières violences d'une soldatesque victorieuse[1]. Bientôt cependant l'ère des guerres civiles s'était ouverte. Rançonnée, simultanément ou tour à tour, par les partis contraires, la Grèce avait porté aux camps de Pompée et de César, d'Antoine et de Brutus, ses dernières ressources. A la veille d'Actium, quand les prétendants à l'Empire « renouvelèrent aux rois, nations et villes, depuis les bords de l'Euphrate jusqu'à l'Adriatique, l'ordre de subvenir aux besoins de leurs armées, » elle n'avait plus ni hommes, ni argent, ni

[1] Vie de Sylla, 16 à 18.
[2] Vie de Cimon, 1, 2.

bêtes de somme. Le bisaïeul de Plutarque racontait, on s'en souvient, qu'il avait vu ses concitoyens contraints, le fouet au dos, de porter chacun une charge de blé au camp d'Antoine[1]. Ils allaient faire un second voyage, quand arriva la nouvelle qu'Octave était vainqueur. « Aussitôt les commissaires et les soldats d'Antoine prirent la fuite, et les habitants de Chéronée s'étant entendus, gardèrent, chacun pour soi, la part de blé qu'ils portaient[1]. » Ils en étaient réduits à se partager leur bien comme un butin !

A la pensée de ces humiliations et de ces misères dont le souvenir s'était conservé dans sa famille et dont son imagination lui retraçait le tableau, le cœur de Plutarque se serre ; et c'est avec un profond sentiment de gratitude qu'il jouit de la paix établie dans le monde par le gouvernement des Césars. La paix est, à ses yeux, le premier des biens nécessaires au bonheur de l'homme, et il reprocherait presque à ses concitoyens de n'en pas assez goûter le bienfait[2]. Pour lui, le spectacle des luttes auxquelles l'étude du passé le ramène sans cesse, tient, pour ainsi dire, l'effroi de la guerre perpétuellement éveillé dans son cœur. Venant à rencontrer sous sa plume un souvenir des massacres de Préneste : « Prions les dieux », s'écrie-t-il[3], « qu'ils

[1] Plutarque, *Vie d'Antoine*, 68.

[2] De la Tranquillité de l'âme, 9 ; Préceptes politiques, 32 ; De la Cessation des oracles, 26, 28. Cf. Épictète, *Dissertations*, III, 13

[3] Préceptes politiques, 19.

nous préservent de ces temps malheureux et nous en donnent de meilleurs! »

Ces temps meilleurs étaient venus. Si pour la société romaine, en effet, l'Empire marque une époque de décadence et d'oppression, pour les provinces au contraire, il est incontestable, qu'à ne considérer que l'ordre matériel, l'administration impériale avait ouvert une ère réparatirce d'apaisement et de prospérité. Sous le couvert de la révolution monarchique accomplie par Auguste, les liens de l'organisation administrative s'étaient reformés, les lois tombées en désuétude avaient été remises en vigueur et fortifiées[1]. Officiellement partagées en provinces de l'Empereur et en provinces du Sénat, mais, par le fait, réunies toutes sous la tutelle plus ou moins immédiate du prince, les provinces étaient devenues l'objet d'une surveillance vigilante. Le rôle des gouverneurs avait été réduit à une pure fonction régulièrement salariée[2]; celui des fermiers de l'impôt, à une charge

[1] Suétone, in *August.*, 24, 36; Dion, LIII, 15, LX, 25, LXXI, 31; Tacite, *Annales*, III, 33 et 34, IV, 20, XIV, 31; Pline, *Epit.*, IV, 9; Juvénal, *Sat.*, VIII, 127 et suiv.

[2] Strabon, XVII, 3, § dernier; Dion Cassius, LIII, 12, 14, 15, 17, 18, 32; LV, 28, LVIII, 23; Suétone, *in August.*, 47; Tacite, *Annales*, I, 2, 76. Cf. La Boulaye, *Essai sur les lois criminelles des Romains*, p. 405; Naudet, *Des Changements opérés dans toutes les parties de l'administration de l'Empire romain sous le règne de Dioclétien et de Constantin et de leurs successeurs jusqu'à Julien*, t. I, p. 10 et suiv.

soumise à un contrôle sévère[1]. En même temps, les formes d'une justice plus équitable avaient paru mettre les provinces à l'abri des abus du pouvoir. D'une part, le droit d'appel au prince et au sénat avait été établi[2]; de l'autre, le droit d'accusation avait été maintenu et encouragé[3]. Tibère voulait qu'on écoutât les alliés et examinait lui-même leurs plaintes[4]. « Aujourd'hui, » disait-on sous son règne, « les provinces sont vengées[5]. » Néron avait assuré à leurs affaires un tour de faveur. « Jamais, » écrivait-on au temps de Domitien, « les gouverneurs n'ont été plus modérés, plus justes[6]. »

Les princes eux-mêmes tenaient à honneur de prendre les provinces sous leur protection et de se signaler à leur reconnaissance par des actes de solennel patronage ou de sage administration. Le précepteur et les serviteurs de l'un des fils d'Auguste ayant profité de la mort et de la maladie du jeune prince pour tyranni-

[1] Dion, LIII, 15; LVII, 23; LV, 27; Tacite, *Annales*, IV, 15; Suétone, *in Tiber.*, 15. Cf. La Boulaye, ouv. cité, p. 405. Dans les provinces du sénat, la levée des impôts était toujours entre les mains des sociétés de publicains (*Annales*, IV, 6); mais, témoignage considérable en faveur du gouvernement direct des empereurs, les provinces sénatoriales, la Grèce notamment et la Macédoine sous Tibère (*Annales*, I, 76), demandaient à passer au rang des provinces Césariennes et à être administrées par des procurateurs.

[2] Dion, LI, 19; LII, 33; LIX, 8.

[3] Suétone, *in Neron.*, 17; Tacite, *Annales*, XIII, 4.

[4] Tacite, *Annales*, IV, 15.

[5] Velleius Paterculus, *Hist.*, II, 126. Cf. 129.

[6] Suétone, *in Domitian.*, 8.

ser et piller la Gaule, Auguste les avait fait jeter à l'eau, une pierre au cou [1]. Pour les candidats à l'Empire [2], c'était, en quelque sorte, la règle de commencer l'apprentissage de la vie publique, en intercédant devant le sénat en faveur des habitants de la province. Galba [3], Othon [4], Vitellius [5], Vespasien [6] s'étaient distingués en Afrique et en Espagne par une équité exemplaire. Grâce à l'organisation d'un système de relais de poste régulièrement établi, Rome avait été mise en rapport avec les provinces les plus lointaines [7]; mais non content de ces informations qui lui arrivaient de tous les points de l'Empire, le vainqueur d'Actium s'était fait un devoir de « promener », en personne, les bienfaits de « sa paix » dans le monde entier [8]; sauf l'Afrique et la Sardaigne, il n'était pas de province qu'il n'eût visitée, et son fils Caius avait renouvelé, sous ses auspices, ces actives tournées. Tous les ans, Tibère avait annoncé et préparé un grand voyage [9]; c'est à Lyon que

[1] Suétone, *in August.*, 67. Cf. 3.

[2] *Id.*, *in Tiber.*, 8; *in Claud.*, 25. Cf. Tacite, *Annales*, XI, 58.

[3] Tacite, *Histoires*, I, 49. Cf. Suétone, *in Galba*, 7, 9.

[4] Suétone, *in Othon.*, 3.

[5] *Id.*, *in Vitell.*, 5. Cf. Tacite, *Histoires*, II, 97.

[6] Suétone, *in Vespasian.*, 1.

[7] *Id.*, *in August.*, 49. Cf. Pline, *Lettres*, X, 14, 121, 122.

[8] « Aberat in ordinandis Asiæ Orientisque rebus Cæsar, circumferens terrarum orbi præsentia pacis suæ bona » (Velleius Paterculus, II, 92, 101.) Cf. Suétone, *in August.*, 26, 47.

[9] Tacite, *Annales*, I, 47; IV, 4.

Caligula était entré en possession de son troisième consulat[1]; Néron avait visité Alexandrie et séjourné en Grèce[2].

Il eût été difficile que cette vigilance et ces voyages demeurassent tout à fait stériles soit pour le bonheur, soit pour l'honneur des provinces. Chemin faisant, Auguste avait rétabli dans les temples les ornements qu'Antoine en avait enlevés[3], et libéralement répandu les deniers de l'État dans tout l'Empire, pour encourager l'accroissement de la population, ranimer les relations de commerce, soulager les villes obérées, rebâtir les villes détruites[4]. C'était un des soucis les plus graves de Tibère qu'aucune charge nouvelle ne portât l'effroi dans les provinces et que les anciennes ne fussent pas aggravées par l'avarice et la cruauté des magistrats[5]. A son avénement, Néron avait diminué

[1] Suétone, *in Caligul.*, 17.

[2] *Id.*, *in Neron.*, 19.

[3] Strabon, XIII, 1, § 30; Dion, XLVIII, 12. Suét. *in Calig.*, 3. Cf. *le Testament d'Ancyre*, et Egger, *Examen critique des Historiens anciens de la vie et du règne d'Auguste*, p. 226.

[4] Tacite, *Annales*, II, 47, IV, 13; Velleius Paterculus, *Hist.*, II, 126. Cf. Suétone, *in Aug.*, 46, 47, 48; *in Vespas.*, 17

[5] Tacite, *Annales*, IV, 6. Pour ne pas laisser aux gouverneurs le temps de prendre pied dans les provinces, Auguste, suivant la politique de César, ne les avait jamais prorogés plus de deux ans (Dion, XLIII, 25). Par un système contraire, mais inspiré du même esprit, Tibère avait presque indéfiniment laissé séjourner les gouverneurs dans les mêmes charges. (Tacite, *Annal.*, I, 80; Dion, LVIII. 23.) — Cf. Duruy, Thèse latine, *De Tiberio imperatore*, p. 76.

pour les pays d'outre-mer les frais de transport de vin et de blé, protégé les contribuables contre les tentations des emprunts usuraires, détruit certaines taxes illégalement établies, aboli l'impôt du quarantième et du cinquantième; et si le sénat n'eût arrêté ses emportements de générosité, il aurait, du même coup, aboli toutes les redevances et fait au genre humain le plus magnifique des présents[1].

Enfin Rome avait ouvert ses portes et le sénat ses rangs à la province. Claude avait prodigué le droit de cité et fait entrer les Gaulois dans la curie[2]. Vespasien avait agrégé au sénat les plus honorables citoyens de tous les pays[3]. Le sénat, « tête de l'Empire, est composé, » disait Tacite[4], « des illustrations de toutes les provinces. » Les vieux Romains en étaient presque jaloux[5].

Qu'au milieu de cette prospérité renaissante, « la majesté de la paix romaine » couvrît encore bien des misères et des violences, trop de faits l'attestent pour qu'il soit possible de le méconnaître. La multiplicité des lois n'est pas toujours, il s'en faut, un signe de

[1] Tacite, *Annal.*, XIII, 50, 51 ; Suétone, *in Neron.*, X. Cf. Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XIII, ch. XIX.

[2] Tacite, *Annal.*, XI, 24; Dion Cassius, LX, 17; Sénèque, *Apocolokyntose*, 3; Cf. *Des Bienfaits* VI, 19.

[3] Suétone, *in Vespasian.*, 9.

[4] « Caput imperii et decora omnium provinciarum. » Cf. *Annal.*, III, 55.

[5] « Colimus externos et adulamur, » dit Thraséas dans le sénat (Tacite, *Annal.*, XV, 21 et suiv.)

leur efficacité. Rapprochez la Lettre à Quintus de la Vie d'Agricola : les principes de conduite que Cicéron recommande à son frère sont ceux-là même qu'Agricola travaille vainement à faire prévaloir dans sa province [1]; et y a-t-il, dans les Verrines, une page plus tristement éloquente que l'exposé de l'administration des procurateurs de la Judée, telle que nous la fait connaître l'historien Josèphe, dévoué pourtant à la cause de la domination romaine [2]? Du sein de la paix s'élevaient des cris de souffrance : aux hommages se mêlaient les plaintes. « Pour quelles provinces plaidons-nous, » disait, sous Vespasien, le fougueux avocat du dialogue des Orateurs, « si ce n'est pour celles qu'on pille et qu'on opprime ? et n'aimerait-on pas mieux n'avoir pas à se plaindre, que d'être vengé [3] ? » La « vengeance, » d'ailleurs, n'était ni facile ni sûre. Le droit

[1] Vie d'Agricola, 19, 20. Cf. 13, 15. Voir Juvénal, *Satires*, VIII, 88 et suivants.

[2] Guerre des Juifs, II, 14; Histoire des Juifs, 1, 20; II, 1. Cf. Tacite, *Annales*, II, 42; III, 34, 58, 71; IV, 7, 23, 46, 72; VI, 32, 40; XII, 58; XIV, 18, 38; XV, 19; XVI, 13; *Histoires*, I, 2; II, 57; III, 25, 50; IV, 14; *Agricola*, 9, 13, 19; Pline, *Hist. natur.*, XXXVII, 11; Pline, *Lettres*, II, 11; X, 29, 38; *Panégyrique de Trajan*, 29; Suétone, *in Tiber.*, 11, 37, 52, 62; *in Caligul.*, 58; *in Neron.*, 37; *in Galba*, 3; Sénèque, *Des Bienfaits*, I, 9, IV, 35; Pausanias, VII, 17; Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, V, 14, 36; Plutarque, *De l'exil*, 12; *Préceptes politiques*, 17; *De l'Amour fraternel*, 11; *De l'Amour des richesses*, 7, etc.

[3] Dialogue des Orateurs, 41, Cf. Saint Jean, *Évangile*, XI, 47, 48; Tacite, *Annales*, V, 10.

d'appel était bien moins, par le fait, un droit d'équitable recours accordé aux justiciables qu'un droit de tout-puissant contrôle conservé sur les magistrats[1]. De plus, il n'était directement accessible qu'aux citoyens romains, et par la taxe dont il était passible tant à l'égard du prince qu'à l'égard du Sénat[2], par les frais de toute sorte qu'en coûtait l'exercice, il ne servait le plus souvent qu'à consommer la ruine des malheureux qui s'y confiaient[3]. C'était folie d'en user[4]. Plus praticable, le droit d'accusation était aussi une garantie plus efficace. Toutefois, devant quel tribunal étaient portés les procès de concussion ? Devant le sénat[5] ; et le sénat, juge et partie, n'était plus qu'une chambre de justice, où les affaires se terminaient à huis-clos. L'arbitraire régnait dans la pénalité comme dans la procédure[6]. Trop souvent, du moins, on était acquitté ou condamné plus ou moins sévèrement, suivant son

[1] Voir La Boulaye, ouvrage cité, p. 430, 431.

[2] Tacite, *Annales*, XIV, 28.

[3] Josèphe, *Autobiographie*, 2.

[4] Juvénal, *Satires*, VIII, 96-97. Cf. 88 et suiv.

[5] « Si quelqu'un des sénateurs, leurs enfants ou leurs femmes commettent quelque attentat qui mérite l'infamie, cite-le directement devant le sénat, et remets à ce grand corps la punition du crime... » Dion, LII, 21 ; Discours de Mécène.

[6] Tacite, *Annales*, II, 29, 30, 31, 50 ; III, 10, 17, 18, 23, 66, 68, 69, 70 ; IV, 28, 31, 42 ; XII, 22 ; XIV, 48, 50, 62 ; XVI, 11, 21 ; Suétone, *in Claud.*, 14, 25 ; *in Caligul.*, 35 ; Dion Cassius, LVIII, 3, LIX, 19. Cf. La Boulaye, ouvrage cité, p. 439 à 445.

âge, son crédit, ses protections[1], et les accusations de lèse-majesté étaient mêlées à tous les crimes[2]. Enfin, certains empereurs n'avaient-ils pas eux-mêmes donné l'exemple des violences et des extorsions? En arrivant à l'Empire, on avait besoin de la soumission du monde; on n'avait pas encore subi, d'ailleurs, la fascination de la toute-puissance: promesses intéressées ou sincères, on s'engageait à tout[3]. Quelques années s'étaient à peine écoulées, qu'on inventait des impôts[4], qu'on vendait la justice[5], qu'on pillait les temples[6].

On le voit donc, à côté du bien incontestable produit dans l'état des provinces par le gouvernement des Césars, le mal avait survécu dans une large mesure. Nul doute, cependant, que la somme du bien ne l'emportât sur celle du mal et que, comme il était juste,

[1] Tacite, *Annales*, XIII, 33, 52; XIV, 28; Suétone, *in Othon.*, 2.

[2] Tacite, *Annal.*, III, 38, 66, 67, 68; IV, 19; XII, 59 et *passim*. Cf. Pline, *Panégyrique de Trajan*, 42.

[3] Suétone, *in Claud.*; 7 « Caligula secundam existimationem circa initia imperii omnibus lenociniis colligente. » Tacite, (*Histoires*, I, 78), parlant de quelques faveurs faites aux provinces par Othon, ajoute : concessions faites plutôt pour éblouir que pour durer — « Ostentui magis quam mansura. »

[4] Suétone, *in Caligul.*, 40; *in Neron.*, 32; *in Vespasian.*, 16, 23; *in Galba*, 12; *in Domitian.*, 12. Tacite, *Annales*, III, 40, IV, 45; *Histoires*, II, 84; Juvénal, *Satires*, VIII, 87 et suiv.

[5] Suétone, *in Vespasian.*, 16 : « Nec candidatis quidem honores reisve, tam innoxiis quam nocentibus, absolutiones venditare cunctatus est. » Cf. *in Tito*, 7.

[6] Tacite, *Annales*, XV, 45.

le sentiment d'une situation meilleure ne fût le plus fort dans le cœur des peuples. Ce ne sont pas seulement des historiens, plus ou moins gagnés par les faveurs de la cour impériale, qui en témoignent[1]; ce sont les peuples eux-mêmes. Que l'excès de leur reconnaissance touchât parfois à l'adulation, il n'est que trop évident[2] : leur reconnaissance, cependant, ne se trompait pas d'adresse. Si Caligula, si Néron surtout avait été pleuré par la plèbe de Rome, hors de Rome, ils n'avaient laissé qu'un souvenir d'oppression et de terreur[3]; et c'était le rétablissement de la sécurité après les guerres civiles d'Othon, de Galba et de Vitellius qui avait valu à Vespasien[4] les mêmes hommages qu'au vainqueur d'Actium. « Soumettez-vous à Rome, » criait Josèphe à ses compatriotes : « Dieu est pour elle. Sans le secours de Dieu, eût-elle vaincu l'univers, et tant de peuples belliqueux eussent-ils subi son joug? Dieu, portant l'empire de nation en nation, est maintenant en Italie[5]... » Et les nations semblaient, en effet, ac-

[1] Appien, Préface, 7; Cf. Josèphe et Philon le Juif, déjà cités, p. 218, note 3. — Voir J. Lipse, *De magnitudine romana*, liv. IV, ch. XII.

[2] Tacite, *Annales*, I, 78; IV, 37, 55, 56; Suétone, *in August.*, 52, 57, 59, 98; *in Claud.*, I. Cf. E. Egger, *Des Historiens du siècle d'Auguste*, déjà cité : *Appendice sur les Augustales*.

[3] Plutarque, *Du Babillage*, 7; *Du Flatteur et de l'Ami*, 19; *Des Délais de la justice divine*, 22; *Préceptes politiques*, 14. Cf. Tacite, *Hist.*, II, 8; Suétone, *in Neron.*, 40.

[4] Josèphe, *Guerre des Juifs*, VII, 4.

[5] *Id.*, *ibid.*, V, 9; II, 16. Cf. V, 6; III, 8.

cepter avec joie ce jugement de Dieu. « Elles obéissaient en silence, aussi dociles que les cordes de la lyre sous le doigt de l'artiste, » dit un rhéteur presque contemporain de Plutarque. « Les villes étaient sans garnison; une cohorte, un escadron suffisait à la garde d'une province entière; une simple lettre gouvernait le monde[1]... » La paix romaine subsistait d'elle-même et sans le secours des armes, par l'acquiescement universel[2].

Toutefois, cet acquiescement était-il aussi absolu qu'universel? Dans ce sentiment de reconnaissante quiétude dont Plutarque lui-même nous a fourni la vive et sincère expression, faut-il voir un sentiment de satisfaction entière et de complet abandon? Le bienfait de la paix romaine, tel que les Césars l'appliquaient à l'administration des provinces, suffisait-il au patriotisme éclairé d'un bon citoyen, sujet soumis et fidèle de l'Empire, mais resté bon citoyen? C'est ici que les Traités de Plutarque nous apportent sur l'état moral et politique des provinces de précieuses lumières.

Mon cher ami, écrit-il à un jeune homme touché de l'honnête ambition de servir sa ville natale, il n'y a pas à se faire d'illusions, vous le savez : le temps n'est plus des guerres à engager, des alliances à conclure, des actions communes à soutenir, de grandes entre-

[1] Aristide, *Eloge de Rome*. Cf. Velleius Paterculus, *Hist.*, II, 107.
[2] Josèphe, *Guerre des Juifs*, II, 16.

prises à former. Ce qui vous est permis pour signaler votre début, c'est de vous vouer à instruire, devant les tribunaux, les affaires civiles, à relever quelque établissement en décadence, à faire la guerre aux abus, à défendre le faible ; vous pouvez encore surveiller l'adjudication de l'impôt et l'intendance des ports et des marchés, ou remplir quelque autre emploi de police municipale ; l'occasion s'offrira peut-être aussi pour vous de conduire avec quelque ville voisine ou avec quelque prince, une de ces négociations qui ne rapportent ni grand profit, ni grande gloire, mais qui sont bonnes à entretenir des relations d'État et qui forment l'expérience ; enfin la maturité de l'âge venue, vous aurez le droit d'aspirer à une mission près de l'empereur et à la magistrature suprême de votre pays. Mais à quelque rang que vous soyez élevé, ne l'oubliez pas, ce n'est plus le temps de vous dire comme Périclès, revêtant sa chlamyde : songes-y, Périclès, c'est à des hommes libres que tu commandes, c'est à des Grecs, à des Athéniens. Dites-vous bien, au contraire : tu commandes, mais tu es commandé ; c'est une ville sujette que tu gouvernes, une ville soumise aux lieutenants de l'Empereur. Il faut donc prendre une chlamyde plus simple ; il vous faut, du degré où vous siégez, avoir l'œil sur le tribunal du proconsul et ne pas perdre de vue les sandales qui sont au-dessus de votre couronne ; il vous faut faire enfin comme les acteurs qui prennent l'attitude et

reproduisent les mouvements de leur rôle, mais qui, l'oreille tendue au souffleur, ne se permettent aucun signe, aucun geste, aucun mot que n'ait, à l'avance, prescrit le maître. Nous rions des enfants qui s'amusent à chausser les souliers de leur père et à s'affubler de ses couronnes. Souvent aussi d'imprudents magistrats, exaltant aux yeux des peuples les belles actions, les traits de courage, les généreuses audaces de leurs ancêtres, les lancent follement dans des entreprises qu'ils ne sauraient soutenir. Et d'eux on ne rit pas. Aujourd'hui, en effet, ce n'est point par les sifflets et les sarcasmes que les fautes s'expient, — témoin Pardalus, — c'est par la hache ; à moins que les coupables ne soient tombés en tel état de mépris qu'on ne daigne même pas les frapper[1]. .

Telle était l'humble carrière qui demeurait ouverte au dévouement du citoyen dans sa patrie, le lendemain de la mort de Domitien; tel est l'avenir dont Plutarque, rentrant dans Chéronée, envisageait pour lui-même, sans doute, l'horizon borné, avec la modération du sage, mais non sans un sentiment de tristesse et de regret.

Plutarque, en effet, est Grec de cœur et d'âme. Pour lui, le peuple de la Grèce n'a pas cessé d'être

[1] Préceptes politiques, 10, 15, 17, 18, 32. Cf. Quelle part le vieillard doit prendre à l'administration des affaires publiques, 18, 19 ; Du Progrès dans la vertu, 6; De l'Exil, 12. Voir Naudet, ouvrage cité, p. 204.

le peuple chéri des dieux[1]; c'est un Hellène: il en a l'orgueil, les préjugés, les antipathies de race[2]. S'il adopte et revendique pour l'honneur des Grecs la gloire d'Alexandre, « le plus grand homme qu'ait vu le monde[3], » la Macédoine n'en demeure pas moins, dans son système de géographie politique, tout comme au temps de Miltiade et de Thémistocle, hors du sol privilégié de la Grèce[4]. Partisan de Démosthène contre Philippe[5], d'Aratus contre Antigone[6], une victoire sur les Macédoniens prend aisément dans sa bouche comme dans celle du général vainqueur, le nom de sœur de Marathon[7]; et il accuse Aratus d'avoir trahi « la noblesse des Grecs », en remettant à Antigone le commandement de la ligue, qu'il ne devait laisser qu'à un Grec, fût-il moins capable encore que Cléomène d'en soutenir le poids[8]. Dans la patrie commune, il

[1] Des Délais de la justice divine, 22.

[2] De la Malignité d'Hérodote, 12, 15, 20, 34, 43; d'Isis et d'Osiris, 61; Des Délais de la justice divine, 13, 22; De la Face qui paraît dans la lune, 26; Préceptes de santé, 20; De l'Amour fraternel, 18; Consolation à Apollonius, 22; Du Babillage, 18; De la Manière d'entendre les poëtes, 10; Vie de Thémistocle, 8; Vie d'Alexandre, 35, 38; Questions Romaines, 5, 6, 10, 11, 37, 44, 52, 67, 83, 84, 94, 104, 112 et

[3] De la fortune et de la vertu d'Alexandre, 3. Cf. 8, 9, 11.

[4] Vie d'Aratus, 16.

[5] Vie de Démosthène, 18, 22.

[6] Vie d'Aratus, 16.

[7] *Ibid.*, 16. Cf. 9.

[8] *Ibid.*, 44.

est un pays qui lui est particulièrement cher. Il a pris la Béotie sous son patronage ; il l'aime dans l'obscurité politique de son origine et de sa décadence, comme la patrie d'Hercule et de Bacchus, comme la terre des oracles[1] ; il en exalte la gloire : il ne connaît pas de plus belle entreprise que la délivrance de la Cadmée[2] ; à la vénalité honteuse d'Antalcidas il oppose l'irréprochable intégrité de Pélopidas dans son ambassade chez le grand roi[3] ; il reprend contre Hérodote la cause de l'honneur de Thèbes ; il est Thébain, lui, le doux philosophe, jusqu'à la violence[4], presque jusqu'à la mauvaise foi. Mais ce n'est pas d'un mesquin esprit de patriotisme local que son indignation s'inspire. Ce qui l'émeut contre Hérodote, c'est que l'historien des guerres Médiques ait laissé planer sur la Béotie le soupçon d'une trahison ; ce qu'il exalte dans la gloire des Thébains, c'est que, devenus à leur tour les maîtres de la Grèce, ils en ont soutenu le rôle au dedans et au dehors, sur les champs de bataille et dans les négociations, en dignes héritiers des vertus militaires de Sparte déchue et de la politique d'Athènes dégénérée. La Grèce vaincue à son tour, c'est, dans sa

[1] De la Cessation des oracles, 5 ; De la Malignité d'Hérodote, 13, 14 ; Des Délais de la justice divine, 13 ; Propos de table, IV, 6 ; De l'Exil, 17 ; Quelle part le vieillard, etc., 4 ; Questions Romaines, 104, etc.

[2] Vie de Pélopidas, 8, 13.

[3] *Ibid.*, 30, 31. Cf. 26 et 27.

[4] De la Malignité d'Hérodote, 43. Cf. 19 à 22, 26, 30 à 35.

pensée, un honneur égal, sinon supérieur à toutes les victoires, d'avoir civilisé ses maîtres et conquis ses conquérants. Pour lui, la grandeur de Rome ne date que du jour où elle a été éclairée des lumières du génie grec. Ceux-là seuls, parmi les Romains, lui paraissent avoir été complétement et véritablement grands, qui ont suivi et goûté les leçons d'Homère et de Platon[1].

Ce sentiment de patriotisme ne paraît nulle part plus manifestement que dans les Parallèles. Montaigne « se picque » pour Plutarque, « qu'entre aultres accusations, Jean Bodin ait dict qu'il a bien assorty de bonne foy les Romains aux Romains et les Grecs entre les Grecs, mais non les Romains aux Grecs; témoings Démosthènes et Cicéron, Caton et Aristide; estimant qu'il a favorisé les Grecs de leur avoir donné des compaignons si dispareils[2]. » Et il entreprend de « le garantir de ce reproche de prévarication et de faulseté. » Il pense, « au rebours de Bodin, que Cicéron et le vieux Caton en doibvent de reste à leurs compaignons; que si Plutarque les compare, il ne les éguale pas pourtant; que pour avoir simplement présenté les Romains aux Grecs, il ne peult leur avoir faict injure, quelque disparité qui y puisse estre; et qu'au surplus, il ne les contrepoise pas entiers, mais qu'il apparie les pièces

[1] Vie de Caton l'Ancien, 23; Vie de Marius, 2; Vie de César, 55; Vie de Brutus, 2, 4, 21. 40, 51; Vie de Flamininus, 5; et *passim*.
[2] Essais, II. 32.

et les circonstances, l'une aprez l'aultre et les juge séparecment...» A cette ingénieuse « deffense » de Montaigne, on pourrait ajouter que préoccupé, avant tout, du but moral de son œuvre, Plutarque va chercher le sujet de ses parallèles non pas seulement chez les Romains et chez les Grecs, mais chez les Perses, partout où s'offre à son souvenir quelque grand exemple de vertu. Il conviendrait aussi de distinguer entre les comparaisons qui suivent les Vies et les Vies mêmes. S'il est vrai que, dans les comparaisons, l'équilibre n'est pas toujours irréprochable, Plutarque, dans les Vies, tout entier tour à tour à chacun de ses personnages, commence par raconter leur histoire, comme s'il ne devait s'ensuivre aucune comparaison. Juger exclusivement les Vies d'après les parallèles auxquels elles aboutissent, c'est juger le tableau d'après le cadre. Au reste, il suffit de rapprocher des Vies les Traités, pour en reconnaître l'esprit. Telle est l'équité naturelle de Plutarque à l'égard de tous les grands hommes, quelle que soit leur origine, qu'il est bien peu de pages des Traités où l'histoire romaine ne lui fournisse un contingent d'exemples presque aussi considérable que l'histoire grecque. Entre les uns et les autres, il ne fait pas de différence; les meilleurs, à ses yeux, sont ceux qui justifient le mieux la leçon qu'il veut donner. Nous nous associons donc sans peine à la « deffense » de Montaigne; et assurément, nous ne saurions admettre

comme on a essayé de l'établir au dix-huitième siècle[1], que Plutarque ait composé ses Parallèles dans l'intention systématique d'abaisser les Romains à l'avantage des Grecs. Mais ce serait le justifier contre l'évidence, et « mal espouser son honneur, » à notre sens, que de se refuser à croire que l'idée de trouver dans les Parallèles l'occasion de mettre les hommes illustres de la Grèce en balance avec ceux de Rome, ait été indifférente à son patriotisme. L'historien « sans cité ni pays, » de Lucien n'est pas, à coup sûr, l'idéal qu'il se propose. Il a, comme on l'a dit ingénieusement, la voile toujours tendue pour sa patrie, *semper velificatur patriæ.*

Noble et généreuse préoccupation, après tout, qui rendrait l'erreur même respectable. En effet, que Polybe, frappé de la grandeur lentement envahissante de Rome et de la décadence précipitée de la Grèce, analyse, avec le sang-froid du philosophe, les causes de ces révolutions contraires, et démontre « par quels moyens, par quelle sagesse » le peuple vainqueur de Corinthe et de Carthage « a soumis l'univers entier à ses lois ; » que Denys d'Halicarnasse expose, avec l'insensibilité de l'antiquaire, la supériorité des institutions romaines sur les institutions grecques : on admire, sans doute, la portée, on apprécie l'utilité de leur œuvre ; mais n'aimerait-on pas mieux que ces témoignages

[1] Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres (1724-1725), tome VI, p. 52 et suiv., 135 et suiv. *Discours* de l'abbé Sallier.

portés contre la légèreté[1], les fautes[2], la folie[3] des Grecs, eussent trouvé d'autres interprètes que des enfants de la Grèce? — Que pouvez-vous prétendre, semble dire incessamment Polybe à ses concitoyens, contre une nation qui vous écrase bien moins encore par l'invincible supériorité de ses armes que par la force incomparable de son caractère et de ses lois[4]? vous n'êtes pas dignes de la lutte; inclinez-vous devant la légitime maîtresse du monde, et ne vous appliquez qu'à mériter le bonheur qu'elle vous assure. — C'est par cet enthousiasme sans ménagement pour son pays que Polybe a mérité qu'on donnât à son livre le titre d'Histoire des Romains[5], titre regrettable et triste, quelque glorieux qu'il l'eût lui-même trouvé. N'y a-t-il pas, au contraire, quelque chose d'aussi honnête que de touchant dans la pensée de l'historien moraliste, qui, non moins clairvoyant sur les misères présentes de sa patrie, mais fidèle aux souvenirs de sa grandeur passée, se plaît à relever sa gloire à la hauteur d'une gloire rivale?

Ce chaleureux patriotisme, aussi bien, n'a rien d'étroit ni d'aveugle. Plutarque n'est ni un rêveur, ni un frondeur. C'est en imagination qu'il se plaît à converser avec les antiques héros de la Grèce : en réalité,

[1] Polybe, *Histoires*, VI, 56. Cf. XXVIII, 9; XXVII, 7.
[2] *Id.*, *ibid.*, XXXVIII, 1.
[3] *Id.*, *ibid.*, XL, 3.
[4] *Id.*, *ibid.*, VI, 11 et 18.
[5] Pausanias, VIII, 30.

il vit avec les hommes de son temps. Quelles étaient ses idées sur la meilleure forme de gouvernement? Ce qui nous reste de ses opinions théoriques, à ce sujet[1], n'est qu'un fragment informe d'une leçon d'école dans laquelle il semble partager les préférences de Platon pour la monarchie; il ne faut pas non plus chercher une pensée originale dans le Traité sur l'Éducation d'un prince, qui n'est qu'un commentaire de la belle doctrine de Platon sur la loi[2]. En fait, la question est de celles sur lesquelles il déclare qu'il s'en remet à la direction souveraine des Dieux[3]. Il s'incline donc, sans arrière pensée, devant l'établissement de la monarchie impériale, comme devant une œuvre providentielle. « Vous avez privé la Grèce de la liberté qui lui avait été rendue, » écrivait avec hauteur Apollonius de Tyane à Vespasien, « je ne suis plus des vôtres[4]; » et il se glorifiait d'avoir contribué au renversement de Néron[5], comme il devait se vanter plus tard d'avoir conspiré contre Domitien[6]. Plutarque est trop sage et trop sincère, il connaît trop bien son temps et son pays,

[1] De la Monarchie, de la Démocratie et de l'Oligarchie.

[2] A un Prince ignorant, 2 à 4.

[3] Vie de Pompée, 75; Vie de Démosthène, 19; De l'Exil, 9; De la Fortune des Romains, 1.

[4] Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, V, 41; Traduction Chassang, p. 226-7.

[5] *Id., ibid.*, V, 10. Cf. VII, 4.

[6] *Id., ibid.*, VII, 4. Cf. VIII, 7.

pour concevoir l'idée d'un tel rôle ou en prendre les airs arrogants. De quelque gracieuse image que le souvenir de la liberté de la Grèce flatte sa pensée, il n'oserait en appeler le retour. Il sait ce qu'il en coûterait pour l'acquérir et pour la conserver. « Contentons-nous, » dit-il à ses concitoyens, « de ce que les maîtres nous laissent : nous ne gagnerions probablement pas à avoir davantage[1]. » En cela le plus modeste de ses contemporains n'est pas plus modeste que lui.

Mais, et c'est ici qu'il se distingue de ses contemporains, ce peu que laissent les maîtres, il ne veut pas qu'on le perde, soit en n'en usant pas, soit en mal usant. Il n'apprécie pas moins qu'Aristide[2], Épictète[3] et Dion Chrysostome[4], la liberté de pouvoir, à l'abri de la paix, aller et venir, travailler ou se reposer, parler ou se taire. Mais il n'entend pas, comme Épictète, que les devoirs de l'homme absorbent ceux du citoyen ; la liberté de philosopher ne lui tient pas lieu, comme à Dion, de toutes les autres libertés. Du règne incontesté de la paix romaine, il attend quelque chose de plus. Si la grande vie politique est devenue impossible, il voudrait du moins que chacun, par son dévouement aux intérêts de tous, travaillât à conserver et à

[1] Préceptes politiques, 32.
[2] Eloge de Rome, *passim*.
[3] Entretiens d'Arrien, III, 13.
[4] Dion Chrysostome, *Discours*, 80 ; sur la Liberté.

fortifier, au sein de la ville à laquelle il se doit, les libertés de la vie municipale.

Ce vœu était-il réalisable ? Suspendues à Rome par toute la puissante administration des Césars, les traditions de la vie municipale s'étaient conservées dans les provinces, et les droits que la métropole avait cessé d'exercer étaient demeurés le privilége des villes soumises à sa domination. Dans la savante hiérarchie établie par le sénat, on sait quel degré tenait le municipe. Supérieur à la préfecture, qui ne s'appartenait point et qui tenait de Rome ses magistrats et ses lois [1], supérieur même à la colonie, qui pouvait avoir ses magistrats, mais à qui s'imposaient les lois de la métropole dont elle n'était que le rejeton [2], le municipe [3], affranchi de toute servitude, de toute contrainte, ne tenant à Rome que par un lien purement honorifique, jouissait non-seulement de la pleine direction de ses

[1] « Præfecturæ eæ appellabantur in Italia, in quibus et jus dicebatur et nundinæ agebantur et erat qædam earum respublica. Neque tamen magistratus suos habebant, in quas legibus præfecti mittebantur quotannis. » Festus, voc. *Præfecturæ*. Cf. voc. *Vici*.

[2] Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XVI, 13. « Non enim ... suis radicibus nituntur (coloniæ), sed ex civitate quasi propagatæ sunt, et jura institutaque omnia populi romani, non sui arbitrii habent. »

[3] « Municipes, qui ea conditione cives Romani fuissent ut semper rempublicam a populo Romano separatam haberent (Festus, voc. *Municipes*). — Legibus suis et suo jure utentes, muneris tantum cum populo Romano honorarii participes, a quo munere capessendo appellati videntur, nullis aliis necessitatibus, neque ulla populi Romani lege adstricti, quum nunquam populus eorum fundus factus est. » (Aulu-Gelle, *ibid.*)

affaires, mais de ses coutumes, de ses lois, de son droit. Pouvoir exécutif et délibératif, magistrats de tout ordre, décemvir, décurions, tribuns y étaient le libre produit de l'élection. L'Empire avait maintenu cet ordre institué par la République, et les magistratures municipales étaient restées une carrière. On s'y préparait de longue main. Elle avait ses règles. C'est Plutarque lui-même qui nous les fait connaître. Ses Préceptes politiques et le Traité dans lequel il examine la part que le vieillard doit prendre aux affaires de l'État[1] ne sont qu'une sorte de manuel pratique des

[1] Plutarque examine successivement d'une part, comment l'homme politique doit préalablement étudier le caractère du peuple qu'il est appelé à gouverner (Précept. polit., 3), et travailler à se corriger lui-même de ses défauts, en vue des jugements de la foule clairvoyante presque toujours, et rarement indulgente (*Ibid.*, 4); comment, le moment venu, il peut entrer dans la carrière, soit en s'y lançant de prime-saut, soit en y paraissant d'abord sous les auspices d'un maître éprouvé (*Ibid.*, 10 à 12); quels services il lui est permis de rendre à ses amis (*Ibid.* 13); quelle conduite modeste et conciliante il doit tenir à l'égard de ses ennemis (*Ibid.*, 14); suivant quelle règle il doit se prêter à tous les emplois et s'aider de tous les appuis (*Ibid.*, 15 à 17); comment enfin il doit traiter le peuple sans faiblesse, mais sans rudesse, et en cherchant à le relever, à ses propres yeux, par des récompenses bien choisies et bien placées (*Ibid.*, 24 à 66). D'autre part, il indique avec précision dans quelle mesure, parvenu à la vieillesse, le magistrat, peut, sans détriment pour personne et à l'avantage de tout le monde, continuer et prolonger indéfiniment ses services (Quelle part le vieillard doit prendre à l'administration des affaires de l'État, 8 à 17); quelles fonctions s'imposent à son zèle, quelle popularité doit lui être chère, sur quelles bases il convient qu'il la fasse reposer (*Ibid*, 18 à 27).

magistratures municipales. Pour y arriver, pour gagner le suffrage de ses concitoyens, il n'était pas de sacrifice qu'on ne fît. On construisait ou l'on réparait, à ses frais, des monuments publics, on dotait la cité d'un temple, d'une école, d'une bibliothèque, d'une horloge, d'un établissement de bains, d'un aqueduc; on prodiguait les distributions de gâteaux, de vivres et d'argent, les fêtes et les jeux[1] : les plus riches s'y ruinaient[2], et les fonctions étant toutes, les plus élevées comme les plus modestes, purement gratuites, le succès n'apportait aux dépenses qu'il avait coûtées aucune compensation ; mais on se tenait pour récompensé, sinon pour satisfait, d'avoir obtenu soit les fonctions qu'on sollicitait, soit quelqu'une des distinctions qui pouvaient en être le chemin : exemptions de charges, préséance, place réservée au théâtre, buste, portrait peint, inscription, statue[3]. Et quels que fussent le mobile et le résultat de ces compétitions ardentes, pourvu que le

[1] Voir le recueil des Inscriptions latines : Gruter, 354, 404, 444, 484, 496 ; Orelli, 780, 1172, 3994, 4034, 4051, etc., et les inscriptions de Pompéi. Cf. Pline, *Epîtres*, IV, 1 ; V, 7 ; VI, 2 ; VII, 8 ; IX, 39 ; X, 24 ; Plutarque, *Préceptes politiques*, 5, 30, 31.

[2] Plutarque, *De l'Usure*, 7 ; Préceptes politiques, 30, 31 ; De l'Exil, 12.

[3] Boeckh, *Inscriptions grecques*, 1625, 2282, 2283, 2329, 2332, 2335, 2347c, 2450, 2804, 2812, 2953, 3524. Keil, *Inscr. Bœot.*, n° 31. Cf. E. Egger, *Mémoires d'histoire ancienne et de philologie*, II. *Des Honneurs publics chez les Athéniens*, p. 75.

sang ne coulât point[1], le gouvernement impérial les tolérait. Bien plus, il les encourageait, en les réglant. Les tables de Salpensa et de Malaga, qui nous ont conservé les lois accordées à ces deux municipes par Domitien, attestent quelle libre allure était laissée à la vie politique des provinces par ceux-là mêmes qui tenaient Rome sous le joug le plus étroit[2]; et au moment où Plutarque rentrait dans sa patrie, il semble que l'administration des Antonins allait encore permettre à cette liberté un plus large essor.

Pline, dans son Panégyrique, ne trouve pas d'exclamations assez vives pour caractériser, à son gré, le bonheur des provinces à l'avénement de Trajan[3]. Mais le trait le plus saillant peut-être de ses descriptions renouvelées de l'âge d'or, c'est que la sollicitude impériale, s'étendant à toutes les cités, semble ne couvrir chacune d'elles que pour lui mieux assurer la jouissance de ses libertés. Trajan professe pour règle de maintenir à chacun son droit[4]. Sages et excellents principes assurément, et qui, conçus et mis en pratique dans un esprit vraiment libéral, auraient été féconds pour

[1] Tacite, *Annales*, XIV, 17.

[2] Sur les intrigues des élections municipales, voir Tertullien, *De Pœnitentia*, 12; *De Pallio*, 8. Cf. un substantiel et piquant article de M. Boissier sur Pompéi et la vie de province dans l'Empire romain. *Revue des Deux Mondes*, 1er avril 1866.

[3] Pline, *Panégyrique de Trajan*, 20, 34, 44. Cf. *Lettres*, II, 11, 12; III, 9; IV, 9, et *passim*.

[4] *Id.*, *Lettres*, X, 114, 116; Cf. 56, 57, 66, 74, 78, 110, 112.

le bonheur du monde et le progrès de la civilisation. Mais comment ces principes étaient-ils compris de ceux qui étaient chargés de les appliquer ? Il suffit d'ouvrir le recueil des Lettres de Pline pour s'en faire une idée.

Pline est un honnête magistrat qui, envoyé comme proconsul en Bithynie pour réformer les abus nombreux de la province[1], s'acquitte avec conscience et loyauté de ses fonctions. Il rétablit l'ordre dans les finances des villes, il s'attache à démêler les intérêts communs et les protége, il remet en vigueur les règles d'une administration équitable[2]. Mais, à vrai dire, ce n'est pas Pline qui administre la Bithynie, c'est Trajan. Il ne se remue pas un homme, pas un sesterce, pas une pierre à Pruse, à Nicomédie, ou à Nicée, que le gouverneur ne se fasse scrupule d'en référer au prince[3]. Le choix d'un arpenteur est pour lui une affaire[4]. Il n'oserait rien prendre sur lui[5]. Parfois Trajan ne peut s'empêcher de sourire[6]; parfois aussi il s'impatiente. « Vous êtes sur les lieux, » lui répond-il, « vous devez connaître le terrain : avisez. »

[1] Pline, *Lettres*, X, 41. Cf. 118.

[2] *Id., ibid.*, X, 28-29, 38-39, 52-53, 56-57, 62-63, 69-70, 75-76.

[3] *Id., ibid.*, 34-35, 40-41, 46-47, 48-49, 50-51, 58-59, 75-76, 91-92, 99-100.

[4] *Id., ibid.*, 28-29, Cf. 46-47, etc.

[5] *Id., ibid.*, 97. Cf. 30-31, 64-65, etc.

[6] *Id. ibid.*, 49.

Lorsqu'un proconsul romain, accrédité à tous les titres, se faisait une règle de provoquer ainsi la souveraine ingérence de César dans tous les détails de l'administration d'une province qui lui était confiée, que pouvait-on attendre de ces sortes de gouverneurs-rhéteurs, Grecs d'origine, devenus Romains à la cour de Rome, qui, pour soutenir leur fortune, étaient plus ou moins forcés de renouveler incessamment les preuves de leur zèle et de leur dévouement ? L'argument suprême de Dion Chrysostome dans les différends que, pendant son séjour en Asie, il va, pour ainsi dire, régler de ville en ville, c'est la bienveillante justice de Trajan. Pruse et Smyrne sont jalouses l'une de l'autre, et Smyrne a obtenu le privilége d'être un chef-lieu de juridiction ; que Pruse soit tranquille, César est juste et bon : elle aura son tour. C'est au nom de César également qu'il réconcilie Nicée et Nicomédie, Tarse et Mallus[1]. Si bien qu'un jour, ses propres concitoyens chez lesquels il a rétabli la concorde, en se faisant fort de son crédit d'ami de César, l'accusent et le poursuivent comme espion de César[2].

Mais ce n'était là qu'un accident d'ingratitude. Sollicitées par ces exemples, les villes municipales se désintéressaient de leurs propres affaires, se désistaient de leurs priviléges, renonçaient à leurs droits.

[1] Discours, 35, 39, 40, 46.

[2] *Ibid.*, 39, 42, 48.

Jadis les colonies demandaient à être élevées au rang de municipes; aujourd'hui les municipes aspirent à devenir des colonies[1]. Tout crédit, toute puissance venant de Rome, Rome était le point de mire et le but de toutes les ambitions. On se serait cru déshonoré, à Chéronée, pour avoir pris à ferme la levée de l'impôt[2]; mais on se faisait gloire d'aller disputer dans les antichambres des grands un cheval, un collier, des hochets, ou mendier à la cour de grasses intendances[3]. On ne prétendait aux honneurs de la cité que pour s'en faire un marche-pied[4]. Trahis, humiliés, les simples particuliers en étaient réduits à chercher appui et justice auprès du maître souverain; et pour ne point paraître céder aux réclamations de la foule ou au crédit d'un collègue, les magistrats portaient d'eux-mêmes toutes les affaires de la cité au tribunal du prince[5]. Des mots nouveaux étaient forgés pour répondre à ces nouveaux sentiments. On répudiait les noms de ses ancêtres[6]; on se parait de

[1] Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVI, 13. Cf. Spanheim, *Orbis romanus*, 13.

[2] Plutarque, *De l'Usure*, 4.

[3] Préceptes politiques, 18, 19; De la Tranquillité de l'âme, 10, 11. 13; Si le vice suffit à rendre malheureux, 1; Comment on peut se louer soi-même, 19; De la Mauvaise honte, 15; De l'Exil, 12; Du Progrès dans la vertu, 6, etc.

[4] Préceptes politiques, 26 à 59. Cf. Tacite, *Annales*, XV, 20; Pline, *Lettres*, X, 56.

[5] Préceptes politiques, 19.

[6] Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, IV, 5, p. 143–144. Traduction Chassang. Cf. *Lettres*, 55, 71, 72.

noms latins ; on s'intitulait ami de César, comme autrefois on s'appelait ami de Philippe ; et ces dénominations, jadis note infamante des traîtres, étaient devenues des marques de distinction [1].

C'est à ce discrédit des vertus municipales que Plutarque entreprend de porter remède. Ce qui domine, en effet, toutes les règles de conduite contenues dans ses Traités politiques, c'est la préoccupation honnête et patriotique d'inculquer à ceux qui mettent la main aux affaires publiques, les principes de désintéressement, de sage indépendance et d'absolu dévouement sans lesquels c'en était fait, à ses yeux, des derniers restes d'une liberté qui lui était chère.

Ce n'est pas qu'il demande au magistrat plus qu'à qui que ce soit, une sagesse sans défaillance, une vertu parfaite. Mais il est un premier point sur lequel il n'admet aucune transaction. Si ce n'est pas l'amour du bien public qui vous pousse vers l'administration, retirez-vous, dit-il ; vous n'êtes point digne d'y entrer ; il ne faut apporter aux affaires de son pays ni cupidité, ni amour des honneurs. Il y a des temples où il n'est permis d'entrer qu'après avoir déposé l'or qu'on porte sur soi : la tribune publique aussi est un autel sacré : s'y présenter avec la passion de l'argent, est un sacrilége : tout homme qui s'enrichit dans l'administration

[1] Bœckh, *Corpus inscript. græcarum*, 357, 358, 2108[1], 2124, 2464, 2975, et *passim*.

des affaires de son pays, n'est pas moins coupable que celui qui volerait les objets du culte ou qui pillerait les tombeaux [1].

Plus honorable, sans doute, que la cupidité, l'amour déréglé des honneurs ne lui paraît pas, en réalité, une passion moins dangereuse pour le bonheur de la cité. Que le magistrat qui se dévoue aux intérêts de ses concitoyens en espère quelque récompense, rien de plus juste. Mais il ne doit ni provoquer cette récompense, ni la chercher dans de fastueux insignes, peinture, buste ou statue. Une inscription, un tableau, un décret public, une branche d'olivier comme celle qu'Épiménide reçut lorsqu'il eut purifié la ville d'Athènes : tels sont les seuls témoignages que peut légitimement ambitionner l'homme « qui combat dans l'arène de l'administration publique, comme dans les jeux sacrés, non pour un prix, pour de l'argent, mais pour l'honneur, pour la couronne. » En un mot, les dignités doivent être non le salaire, mais le témoignage du service rendu ; et le prix le plus glorieux auquel puisse aspirer l'homme d'État, c'est la confiance de ses concitoyens [2]. Or, selon Plutarque, rien n'est moins propre à produire cette confiance que les largesses faites au peuple pour flatter sa paresse et sa sensualité. Non qu'il interdise absolument les libéralités autorisées

[1] Préceptes politiques, 26.
[2] *Ibid.*, 27 à 29.

par la loi à ceux qui sont en état de les faire. Il ne craint même pas de laisser entendre que le riche qui ne donne rien se fait plus mal venir que le pauvre qui prend dans le trésor pour donner, et que si on excuse l'un à cause de son peu de ressources, on ne pardonne pas à l'autre sa lésinerie. Mais il exige que ces largesses soient toujours gratuites et ne s'inspirent que de la nécessité ou d'une utilité louable, comme d'un hommage à rendre à quelque divinité[1]. Il se défie de toutes les séductions, même des séductions de la parole[2]. Il accorde que le magistrat ne monte à la tribune que préparé[3], et il rappelle que Périclès lui-même ne s'exposait jamais à parler en public sans avoir médité ce qu'il avait à dire et sans demander aux dieux qu'il ne lui échappât aucun mot étranger à son sujet; mais il ne veut pour le magistrat, ni d'une éloquence pompeuse et compassée comme celle d'Ephore, de Théopompe et d'Anaximène, ni d'une éloquence hérissée d'enthymèmes ou chargée de périodes alignées au compas comme celle des sophistes, ni même d'une éloquence sentant l'huile comme celle de Démosthène[4]. Un langage naturel, vrai, empreint d'un accent de franchise paternelle, inspiré par un sentiment de pré-

[1] Préceptes politiques, 30, 31. Cf. 24.
[2] *Ibid.*, 5.
[3] *Ibid.*, 8.
[4] *Ibid.*, 6.

voyante bienveillance, cherchant ses moyens de séduction dans la justesse pénétrante de la pensée et dans la noblesse de l'expression, animé d'ailleurs par l'emploi discret des traits de mythologie et d'histoire et par des comparaisons qui produisent toujours une impression heureuse lorsqu'on en use avec mesure et à propos, un langage toujours conforme aux convenances, ce qui n'exclut ni la vivacité ni le mordant du trait dans les reparties et les répliques : voilà, dans sa pensée, le moyen d'action, simple et digne, qui seul honore et relève, dans la conduite d'une cité, et celui qui l'emploie et ceux qui s'y soumettent[1].

Plutarque se flattait-il de la pensée de voir renaître l'éloquence politique des beaux temps de la Grèce? espérait-il que l'étude renouvelée avec zèle des harangues de Thucydide susciterait des Démosthènes moins laborieux[2]? On sent du moins toute l'honnêteté du sentiment qu'il porte dans le développement de ces conseils, et quelle haute idée il se faisait de la dignité du magistrat. Quand il arrive à la question de l'indépendance, cette honnêteté émue l'élève presque à l'éloquence. L'accent de ses recommandations, pour être contenu, n'en est que plus touchant.

Quel danger il y a pour les peuples vaincus à ne ja-

[1] Préceptes politiques, 6 à 9.

[2] *Ibid.*, 6.

mais répondre non [1], l'étude de l'histoire le lui a dès longtemps appris ; mais les dieux ont prononcé sur le sort du monde : soumis aux Romains, nous le savons, Plutarque se résigne et détourne ses concitoyens de toute pensée de protestation. Il le dit, il le répète : ceux qui s'entendent au gouvernement des abeilles, affirment que la ruche où le bourdonnement est le plus fort, est celle qui donne le meilleur essaim : tout au contraire, le magistrat à qui Dieu a confié le soin d'essaims politiques, doit regarder comme heureux entre tous celui qui est le plus paisible. Prévenir les séditions est le chef-d'œuvre de la science politique. Un incendie est si vite allumé : il suffit d'une lampe qu'on néglige d'éteindre, de quelques brins de paille qu'on laisse brûler [2] ! Il a toujours présent à l'esprit, le sort d'Edepse [3], de Sardes [4], de Pergame, de Rhodes, des Thessaliens récemment et sévèrement punis de leurs dissensions ou de leurs velléités de révolte [5], et il recommande au magistrat d'écarter de l'esprit du peuple les noms mêmes de Marathon, de l'Eurymédon, de Platées, tous les souvenirs qui pourraient enfler ses pensées et lui inspirer un vain orgueil.

[1] De la Mauvaise honte, 10.
[2] Préceptes politiques, 32. Cf. De l'Amour fraternel, 17.
[3] De l'Amour fraternel, 17.
[4] Préceptes politiques, 17, 32.
[5] *Ibid.*, 19.

Abandonnons, dit-il, l'éloge de ces exploits aux exercices des sophistes : il est bien d'autres exemples des Grecs d'autrefois qu'on peut utilement rappeler aux Grecs d'aujourd'hui, pour former et corriger leurs mœurs : tels le décret rendu par les Athéniens après l'expulsion des trente tyrans, l'amende imposée au poëte Phrynichus pour sa tragédie de *la Prise de Milet*, la fête de la reconstruction de Thèbes par Cassandre, l'expiation du meurtre des Argiens, la réserve qui arrêta les Athéniens, dans leur enquête au sujet de l'argent d'Harpalus, sur le seuil de la maison de deux nouveaux mariés : ce sont là les traits par lesquels il est possible et permis d'imiter de glorieux ancêtres[1]. Il engage, d'autre part, tous ceux qui touchent aux affaires publiques à se ménager habilement, « dans les puissances d'en haut, » quelque protection qui devienne, au besoin, un appui pour la cité en défaut. Les Romains sont ainsi faits, dit-il, qu'ils obligent très-volontiers leurs amis dans les affaires d'État. Or, quoi de plus honorable que de faire servir au bonheur de ses concitoyens quelque grande amitié ? « Après la prise d'Alexandrie, Auguste entra dans la ville, tenant le philosophe Areus par la main et ne parlant qu'à lui seul parmi tous ceux de son escorte ; et comme les Alexandrins, s'attendant à être traités avec la dernière

[1] Préceptes politiques, 17.

rigueur, imploraient leur grâce, il annonça qu'il leur pardonnait à cause de l'importance de leur ville, par respect pour la mémoire d'Alexandre qui en avait été le fondateur, et par égard pour Areus, son ami[1]. » Mais ces règles de prudence posées, Plutarque arrête le magistat sur la pente d'une condescendance qui dégénérerait en servilité. Ces amitiés illustres qu'il conseille de rechercher, il entend qu'on ne les contracte qu'à « des conditions équitables et justes[2] ; » il veut qu'elles servent à relever la cité, non à l'abaisser. Que le magistrat maintienne parmi ses concitoyens un esprit de soumission et de docilité, c'est son premier devoir ; mais c'est son devoir aussi, ajoute-t-il[3] en un mâle langage, de ne pas s'entendre avec le prince pour les abaisser à une dépendance plus grande, de ne pas leur mettre au cou la chaîne, quand déjà ils ont la jambe liée. Les malades qui ont contracté l'habitude de ne prendre un bain ou un repas que sur ordonnance du médecin, en arrivent à ne plus jouir même de ce que la nature leur a laissé de santé : de même, ceux qui, pour le moindre décret, la moindre résolution, pour une grâce, pour un détail d'administration, font intervenir l'autorité du prince, le rendent d'a-

[1] Préceptes politiques, 18. Cf. Du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes, 1.
[2] Préceptes politiques, 18.
[3] *Ibid.*, 19.

bord plus maître d'eux qu'il ne le voudrait lui-même; puis ils font perdre au sénat, au peuple, aux tribunaux, aux magistrats de leur cité ce qui leur reste de franchise, ou plutôt ils enlèvent à leur patrie toute indépendance, ils la rendent pusillanime, tremblante, incapable de rien faire, ils achèvent de l'efféminer, de la mutiler ; ils déshonorent la sujétion. L'honneur du magistrat est de terminer les affaires de la cité dans la cité, de guérir sur place et secrètement ses plaies, de s'exposer lui-même à un échec, à une disgrâce parmi ses concitoyens, plutôt que de risquer, pour le plus triste des succès, de livrer son pays à l'oppression et d'en détruire les lois. Que dis-je? ce n'est pas assez de ne point soulever les tempêtes, il faut qu'il les prévienne; ont-elles éclaté malgré lui, qu'il les contienne. Dans les heures de tourmente, il doit être l'ancre de salut. Si, plus fort que sa prévoyance et sa volonté, le mal vient à se produire au dehors, loin de trembler alors sur son propre sort, de fuir ou d'accuser les autres pour se disculper, c'est à lui de s'embarquer, d'aller dire, fût-il innocent : Voici le coupable[1].

Enfin, cet esprit de désintéressement et de dignité, ces sentiments de sage indépendance ne suffisent pas à Plutarque, s'ils ne sont soutenus par un dévouement de toute la vie.

[1] Préceptes politiques, 19.

Épicure disait : « Le sage ne prendra point de part aux affaires publiques, à moins que quelque chose ne l'y oblige. » « Le sage ne prendra point de part aux affaires publiques, » disait Zénon, « si quelque chose l'en empêche ; » et pour peu que le sage crût manquer d'autorité, de force ou de santé, les excuses étaient valables ; il avait même le droit de ne se donner qu'à une république parfaite : si bien qu'en réalité, épicuriens et stoïciens, partis de principes opposés, aboutissaient au même but : nul, dans leur doctrine, n'était obligé, par le fait, de prendre part aux affaires de son pays[1]. Mieux inspiré par son patriotisme et son bon sens, Plutarque combat ces doctrines partout où il les rencontre[2]; il veut que le bon citoyen apporte à l'administration des affaires de sa patrie son contingent de lumières et de bons exemples, jusqu'au dernier souffle. Par là il n'entend pas, sans doute, que le vieillard « attire à lui tous les honneurs, toutes les charges, comme ces vieux arbres qui épuisent les sucs de la terre et qui empêchent les jeunes rejetons de croître alentour[3]. » « Quand Bucéphale commença à prendre de l'âge, » dit-il, « Alexandre montait sur d'autres chevaux, pour passer la revue des troupes et les ranger en bataille :

[1] Sénèque, *Du repos du Sage*, 32. Cf. 31.

[2] Contre Colotès, 32, 33; Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 17, De la Vie cachée, 4; Des Contradictions des stoïciens, 3, 4; Préceptes politiques, 29; Quelle part le vieillard, etc., 1, 5, 6 et *passim*.

[3] Quelle part le vieillard, etc., 18.

le mot de ralliement donné, il s'élançait sur Bucéphale et courait avec lui à l'ennemi ; » tel, dans sa vieillesse, l'homme d'État, mettant un frein à son ambition, doit laisser les jeunes gens remplir les emplois de tous les jours, et ne descendre dans l'arène que dans les conjonctures graves [1]. Mais ce rôle sage et discret s'impose à son patriotisme. Plutarque y attache le vieillard par le sentiment de l'honneur [2]; il l'y intéresse par l'attrait des plus douces satisfactions [3]; il l'y enchaîne par les liens du devoir [4]. « La vieillesse, » dit-il, insistant particulièrement sur ce dernier point, « apporte moins de défaillance au corps que de vigueur à l'esprit. Agamemnon avait assez d'un Ajax, et il demandait au ciel dix Nestor. A Rome, le service des vestales est divisé en trois périodes : la première est consacrée à apprendre les fonctions, la seconde à les exercer, la troisième à les enseigner [5]. Ainsi l'homme d'État qui a commencé par s'initier aux devoirs de l'administration, puis qui les a remplis, doit finir par y former ses successeurs. » Instruire et diriger les jeunes gens, échauffer leur zèle, éclairer leur inexpérience, en un mot, aiguillonner à la fois et contenir leur utile et

[1] Quelle part le vieillard, etc., 19 à 21.
[2] *Ibid.*, 17, 18.
[3] *Ibid.*, 1 à 8.
[4] *Ibid.*, 8 à 17. Cf. 26, 27
[5] *Ibid.* 24.

légitime ardeur[1], telle est l'occupation qui incombe au vieillard sain de corps et d'esprit. Or, cette occupation n'est pas l'œuvre d'une fonction, le ministère d'un jour ; c'est une œuvre permanente, un ministère à vie. « Il ne suffit pas d'avoir dit la vérité et observé la justice ; il faut dire la vérité et observer la justice toujours. De même, il ne suffit pas d'avoir servi son pays ; il ne faut pas cesser de le servir. S'il n'est pas vrai, comme le disait Denys, que la tyrannie soit un linceul honorable, il est certain qu'il n'y a point de plus glorieux linceul que l'administration des affaires publiques pour un homme qui, dévoué à la justice, donne, jusqu'à son dernier soupir, le double exemple d'obéir et de commander : sa mort met le sceau de l'honneur à sa vie[2]. »

Plutarque se sent d'autant plus à l'aise dans l'expression de ces conseils tout à la fois si pressants et si sages, qu'il n'avait pas à craindre, en les donnant, d'être accusé d'inconséquence avec lui-même. Le Traité dans lequel il détermine la part que le vieillard doit prendre à l'administration des affaires publiques est adressé à un de ses amis, Euphanès ; et Euphanès avait, à ce qu'il paraît, songé à abdiquer la présidence de l'Aréopage et l'intendance du conseil amphictyonique dont il était investi. « Parce que je remplis depuis Py-

[1] Quelle part le vieillard, etc., 25.
[2] *Ibid.*, 3, C. 1.

thiades le ministère de prêtre d'Apollon, » lui écrit-il avec une certaine vivacité, « me diriez-vous donc : Plu-« tarque, vous avez assez offert de sacrifices, assez con-« duit les processions et les chœurs de danse : il est « temps de déposer la couronne et de renoncer à la « direction de l'oracle[1] ? » La seule pensée qu'on pût songer à l'écarter de l'administration des intérêts religieux ou politiques de sa ville natale était pour lui une sorte d'offense[2].

Mais ces conseils et ces exemples fussent-ils partis de plus haut, ils ne devaient pas arrêter le monde sur la pente où l'entraînait l'esprit de l'administration impériale, disons mieux, l'esprit de la conquête romaine. « L'empire de Rome, » disait Cicéron[3] sous la république, « est moins une domination qu'une tutelle. » Et on se laisse volontiers séduire à ce noble langage, quand on embrasse, de haut et de loin, ce vaste concert de la république romaine. En effet, quel peuple a fait plus de conquêtes et semé moins de ruines? Quelques pays, trois villes[4] avaient payé la peine de leur résistance indomptable ou de leur hostilité acharnée : le reste du monde, soumis plutôt que conquis, avait conservé, dans sa soumission, tous les

[1] Quelle part le vieillard, etc., 17.

[2] Cf. plus haut, ch. I, p. 18 et suiv.

[3] « Illud patrocinium orbis terræ verius quam imperium poterat nominari » *Des Devoirs*, II, 8.

[4] Le Samnium et l'Épire. — Numance, Corinthe et Carthage.

dehors de l'indépendance. Point de contrainte, point de titre infamant qui fît rougir les vaincus de leur sujétion. Les rois et les peuples étaient des tributaires; les villes, des villes fédérées, des villes alliées, des villes libres. Leurs mœurs, leur langue, leur religion, leurs lois, leur autonomie leur demeuraient; parfois même la conquête avait paru les affranchir[1]. On les honorait, on les relevait dans leur dignité[2]. Et les deux seules choses qu'on leur demandât en retour de ces bienfaits, c'était « de n'avoir d'autres amis et d'autres ennemis que le peuple romain, » et « de respecter, comme il convenait, sa majesté[3]. »

Mais jamais liens plus souples et plus larges, en apparence, ne furênt, en réalité, plus tendus et plus étroits. Du jour où le vainqueur avait mis le pied sur le territoire conquis, le vaincu y perdait tous ses droits. La terre ne lui appartenait plus : le Romain

[1] « Ut omnibus gentibus appareret arma populi Romani non liberis servitutem, sed contra servientibus libertatem afferre » Tite-Live, XLV, 18. — Cf. Sénèque, *De la Colère*, II, 34; Aristide, *Éloge de Rome.* « Rome est au milieu du monde comme une métropole au milieu de sa province. De même que la mer reçoit tous les fleuves, elle reçoit dans son sein les hommes qui lui arrivent du sein de tous les peuples. »

[2] « Populi Romani hanc esse consuetudinem (Cæsar commemoravit), ut socios atque amicos non modo sui nihil deperdere, sed gratia, dignitate, honore auctiores velit esse. » *Guerre des Gaules*, I, 43. Cf. *Ibid.*, 44, 45.

[3] « Eosdem quos populus Romanus hostes et amicos habeant. Majestatem populi Roman icomiter conservanto. » Cicéron, *Pour Balbus*, 16. Cf. Dion, LXXIII, 9.

seul possédait[1]. Toutes les sources de la richesse lui étaient fermées : le Romain seul exploitait et faisait le commerce[2]. Et dans la crainte que la communauté de la fortune n'engendrât la communauté des sentiments, les associations naturelles étaient rompues, les traditions d'alliance, brisées[3]. Entre chaque province, entre chaque ville et sa voisine, s'élevait une barrière, un mur infranchissable. Droits et charges, tout était divers pour les divers pays. Dans une même ville, des citoyens pouvant vivre sous le même toit, n'étaient pas soumis aux mêmes lois[4]. Semer la division, anéantir tout esprit d'indépendance, telle était la politique fondamentale de la République. Au peuple-roi appartenait, du droit de la raison et par la volonté des dieux, le pouvoir d'ôter et de donner, de détruire et de relever[5]. Pitié pour les vaincus; mais malheur aux rebelles[6] ! Le

[1] « In eo solo dominium populi Romani est, nos autem possessionem tantum et usum fructum habere videmur. » Gaïus, *Institut.*, II, 7. Cf. Cic., *Verr.*, III, 6 ; Appien, *Guerre civil.*, II, 140.

[2] Cicéron, *Pour Flaccus*, 9. Cf. Duruy. *État du monde romain vers le temps de la fondation de l'Empire*, § 5, p. 188-190.

[3] Tite-Live, XLV, 18, 26 et 29 ; Pausanias, VII, 16. Le droit de commerce entre deux villes voisines est cité comme une exception. (Cicér., *Verr.*, III, 40.)

[4] V. Duruy, ouv. cité. *Ibid.*, 199 et suivantes.

[5] « De jure libertatis et civitatis suum putat populus Romanus esse judicium, et bene putat. » (Cic., *Verr.*, I, 1). — « Diis placitum est arbitrium penes Romanos manere, quid darent vel quid adimerent, neque alios nisi seipsos judices paterentur. » (Tacite, *Annales*, XIII, 56)

[6] Virgile, *Énéide*, VI, 854.

vrai Romain, ce n'est pas Marcellus qui pleure sur Syracuse en cendres, ce n'est pas César qui relève Carthage de ses ruines, c'est le vieux Caton, qui, sans repos ni trêve, en réclame la destruction [1].

Le monde, si César eût vécu, était-il appelé à connaître d'autres lois? Génie vaste et « né pour les grandes choses [2], » César embrassait l'univers entier dans sa pensée. Relever Carthage et Corinthe, mettre l'Orient et l'Occident en communication plus facile par le percement de l'isthme de Corinthe; ouvrir par terre de larges routes dans toutes les directions de l'Empire; stimuler l'activité générale, en faisant luire aux yeux des hommes libres de toutes les nations l'espoir de la richesse et des dignités, aux yeux des esclaves l'espoir de l'affranchissement; amener la province à Rome et répandre Rome dans la province, pour ainsi dire, par la diffusion des droits de cité; soumettre enfin aux lois égales d'un code uniforme cette nouvelle société: telles sont, du moins, les grandes lignes du plan de régénération universelle dont Plutarque nous fait entrevoir le dessin [3]. Mais l'esprit tout politique d'Auguste n'était pas de force à soutenir le poids d'un tel héritage. Plus habile que véritablement grand, la pensée unique du fondateur de

[1] Tite-Live, *Epitome*, 49; Plutarque, *Vie de Caton*, 39.

[2] Plutarque, *Vie de César*, 58.

[3] *Ibid.*, 58, 59. Cf. Suétone, 40 à 44, 48; Dion Cassius, *Discours de Mécène*, 41.

l'Empire avait été d'établir son pouvoir, et le privilége avait été la base de son gouvernement : privilége en faveur du sénat, pour l'entrée duquel il avait élevé le cens[1] ; privilége en faveur de la plèbe mendiante, dont il avait rélargi les cadres[2] ; privilége en faveur du Romain, qui avait recouvré le monopole de tous les droits que César l'avait, pour ainsi dire, menacé de partager[3]. Au dehors comme au dedans, Auguste avait ramené à lui et rassemblé d'une main jalouse toutes les rênes de l'autorité. Dès son avénement, le droit de cité avait été restreint[4], le droit de paix et de guerre retiré aux peuples, toutes les associations interdites[5]. Et cette règle absolue de sa politique était devenue la doctrine même du gouvernement de l'Empire. L'Empereur était le maître du monde au même titre que l'âme est la maîtresse du corps qu'elle anime[6]. « A toi, » disait-on dans le palais des Césars[7], « le droit de vie et de mort sur les peuples ; à toi de faire tomber d'un mot l'allégresse ou le deuil au sein des cités ; à toi de faire rentrer dans le fourreau ou d'en tirer, d'un signe de

[1] Suétone, *in August.*, 35.
[2] *Ibid.*, 40. Cf. Pline, *Panégyrique*, 25.
[3] Suétone, *ibid.*
[4] *Id.*, *ibid.*, Cf. Sénèque, *Apokolokintose*, 3.
[5] Strabon, XIV. Cf. Suétone, *in August.* 32.
[6] « Animus reipublicæ tu es, illa corpus tuum. » Sénèque, *De la Clémence*, I, 5. Cf. I, 4.
[7] *Id.*, *ibid.*, I, 6.

tête, des milliers de glaives; à toi de décider quelles nations seront ruinées ou affranchies, quel roi va courber la tête sous le joug, quel esclave ceindre le bandeau royal, quelles villes doivent naître ou mourir ! »

L'administration des Antonins diffère, sans doute, de l'administration des Césars par certaines formes générales de douceur et d'humanité qui témoignent du progrès des mœurs publiques et du crédit de la philosophie. Après les rigueurs dont elle avait été victime sous les derniers Césars, il y eut, en effet, pour la philosophie, à l'avénement des Antonins, un retour de faveur; Plutarque en témoigne lui-même dans le Traité où il soutient la légitimité et l'utilité du rôle des philosophes auprès des princes[1]. Mais le caractère politique de l'administration impériale n'en est pas changé. Si certains abus de forme sont réprimés par Trajan, le principe même des abus demeure; et « quand des arbres sauvages croissent pour la perte des hommes, » disait un sophiste, « à quoi sert couper les branches, si on laisse les racines[2]? » Bien plus, non-seulement la hache n'a pas été portée au cœur de l'arbre, mais les racines se sont étendues. On a d'abord appelé l'Empereur comme malgré lui; « on l'a rendu plus maître de soi qu'il ne le voulait lui-même, » selon le mot de Plu-

[1] Du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes. 1, 3, 4.

[2] Lettres d'Apollonius de Tyane. Traduct. Chassang, p. 405.

tarque[1]. Appel dangereux, abdication fatale. On ne fait pas au pouvoir sa part : dès qu'il est entré dans le gouvernement des libertés locales, il l'envahit tout entier. Suivez la correspondance de Trajan avec Pline. Trajan, encouragé, se montre de plus en plus jaloux de ses droits souverains. Source de toute puissance et n'en laissant arriver à ses délégués que « quelques maigres filets, » comme disait Pline en s'extasiant d'admiration[2]; tête, cœur et bras de l'Empire, il voit tout de ses yeux, il règle tout de sa main[3], il prend la plume pour défendre le déplacement de deux soldats[4], pour autoriser la translation des cendres d'un mort[5], pour récompenser un athlète[6]. S'il ne veut pas qu'on

[1] Préceptes politiques, 19.

[2] Pline, *Lettres*, III, 30. Cf. IV, 25 ; V, 14 ; Panégyrique, *passim*.

[3] Pline, *Lettres*, livre X tout entier. Cf. Lettres de Marc-Aurèle et de Fronton. « Cæsareum est in senatu quæ e re sunt suadere, populum de plerisque negotiis in concione appellare, jus injustum corrigere, per orbem terræ litteras missitare, leges — Angelo Maï propose de lire *reges*, et M. Egger, *legatos* (*Recherches sur les fonctions de secrétaire des princes*, *Mémoires d'histoire ancienne*, p. 245), — cæterarum gentium compellare, sociorum culpas dictis coercere, benefacta laudare, seditiosos compescere, feroces territare ; omnia ista profecto verbis sunt ac litteris agenda. » *Sur l'Éloquence.* — Cette lettre se trouve en tête du 2e vol. de l'édit. Cassan.

[4] Pline, *Lettres*, X, 32-33, 36-37.

[5] *Id.*, *ibid.*, 73-74.

[6] Pline, *Lettres*, X, 119-120. Voir l'inscription constatant l'intervention d'Auguste pour attribuer à des portefaix une concession de trois pieds et demi de terrain. Orelli, n° 575. Cf. Egger, *Recherches sur les fonctions de secrétaire*, etc., p. 234.

porte atteinte aux priviléges acquis, il défend d'en laisser s'établir de nouveaux, il se réserve expressément le droit de reviser et de renouveler ceux qui existent[1]. Tout ce qui manifeste et par là même, excite la vie des peuples, il l'interdit formellement; l'esprit de corporation le plus inoffensif lui fait peur; des réunions de famille l'inquiètent[2]. Le sénat, sous la République, laissait les Grecs voter des lois sans portée et jouer à la liberté au sein de la servitude[3]. Ce sont ces vains simulacres dont on flatte encore leurs passions. On leur permet de se réunir à certains jours de fête; on les laisse se donner entre eux, de cité à cité, des rangs de préséance; on les encourage à décerner des statues à leurs grands hommes[4]. Union factice, activité superficielle, émulation stérile, uniquement propre à entretenir un funeste esprit de rivalité[5]. L'union efficace, l'activité réelle et féconde sont proscrites comme un danger public. Qu'un jour, un attentat se pro-

[1] Pline, *Lettres*, X, 54-55, 81-82, 93-94, 111-112, 115-116.

[2] *Id.*, *ibid.*, 42-43; 117-118. Cf. 93-94.

[3] Cicéron, *Pour Flaccus*, 6, 7, 8, 10, 15, 16, 22, 31.

[4] Pausanias, VII, 16; Strabon, XIV, *passim*. Cf. Eckel, *Doctrina numismatum veterum*, II, p. 521; IV, p. 288.

[5] On se jouait de la faiblesse des Grecs. En moins de six ans, de Néron à Vespasien, la Grèce était passée de la sujétion à l'autonomie et de l'autonomie à la sujétion (Pausanias, VII, 17). Cf. sur les magistrats qu'on y envoyait, Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, V, 36 : ils ne savaient pas même la langue du peuple qu'ils étaient appelés à gouverner!

duise contre le souverain, il sera défendu à tout habitant de la province d'exercer des fonctions politiques dans son pays[1]; et bientôt, tel est l'oubli où seront tombés les droits des municipes, qu'il deviendra presque impossible de les exercer, faute de les connaître[2].

Le régime municipal, largement et sincèrement constitué, aurait pu retarder la décadence de l'Empire : appliqué avec cet esprit de jalouse défiance, il la précipita. Appelées et, au besoin, formées par une intervention discrète et éclairée à la sérieuse direction de leurs propres affaires, unies entre elles par des associations provinciales, et rattachées toutes au même centre par la communauté des intérêts, les cités auraient formé autour du peuple-roi un corps et un rempart de défense; incomplétement rendues à elles-mêmes, violemment séparées les unes des autres, ne tenant à Rome que par les chaînes d'une sujétion pesante ou par le lien fragile de la vanité et de l'ambition, elles apprirent, chaque jour davantage, à se faire une vie à part. L'influence personnelle des premiers Antonins, leur modération honnête, sinon toujours bien éclairée, corrigea, dans une certaine mesure, ce qu'il y avait de dangereux dans ce système de centralisation dissolvante; mais quand leur main se fut retirée, le système fut

[1] Dion, LXXI. Cf. Pline, *Lettres*, X, 64, 115.
[2] Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVI, 13.

poussé à ses conséquences extrêmes ; et bientôt, l'heure du danger venue, on vit clairement ce qu'il avait fait de l'Empire romain : un colosse de grains de sable.

Passant entre les villes, comme à travers des brèches ouvertes, les Barbares traversèrent tour à tour l'Empire, pénétrant jusqu'à Rome, sans qu'aucun peuple songeât à verser une goutte de sang pour la défense d'un voisin plus menacé ou pour le salut de la métropole commune. « Il semble, » écrit Montesquieu[1], « que les Romains n'avaient conquis le monde que pour l'affaiblir et le livrer sans défense aux Barbares.» Le monde, par de justes représailles, laissa Rome en proie aux Barbares victorieux. Les conséquences de sa politique éclatèrent dans son châtiment.

Du sein de la cité, Plutarque tenait son regard trop étroitement attaché aux besoins du présent et aux souvenirs du passé, pour voir si loin dans l'avenir. Mais tandis que les passions de la petite ville qu'il excellait à décrire, auraient pu suffir à occuper son talent de directeur de conscience et de moraliste, c'est son honneur d'avoir porté plus haut sa pensée et vivement senti, au milieu des douceurs de la paix romaine, le malaise d'une dépendance trop absolue ; c'est son honneur surtout, quand, autour de lui, l'esprit d'adulation conspirait, avec toutes les ambitions mauvaises, à resserrer

[1] Esprit des lois, l. XXIII, ch. XXIII. Cf. ch. XX.

les liens de cette étroite dépendance, d'avoir, sans illusion comme sans aigreur, mais non sans fermeté, cherché un remède à l'inertie de ses concitoyens dans le réveil de l'énergie municipale, et de s'être personnellement dévoué, avec autant de mesure que de zèle, à appliquer ce remède à sa patrie.

---

§ III. — LE TEMPLE.

LA CRISE DU PAGANISME.

Les fonctions de grand prêtre du temple de Delphes sont les dernières que Plutarque ait remplies. Si l'on ne sait au juste combien de temps il les exerça, il est certain qu'elles occupèrent plus d'une année de sa longue vieillesse, et il est probable qu'il ne les quitta qu'avec la vie. Quoi qu'il en soit, c'est sous les auspices d'Apollon et, pour ainsi dire, à l'ombre du sanctuaire, que furent composés, pour la plupart, ses Traités de morale religieuse[1].

Le temps était passé, sans doute, où, consulté sur les questions de guerre à entreprendre[2], de colonie à fonder[3], de législation à consacrer[4], de culte à établir[5], d'apothéose à décerner[6], le dieu de Delphes régnait souverainement en Grèce et jusque chez les Barbares.

[1] De l'Inscription du temple de Delphes, 1 ; De la Cessation des oracles, 1 ; Des Oracles en vers, 1 ; Des Délais de la justice divine, 17.

[2] Hérodote, I, 67 ; Pausanias, VIII, 9 ; IX, 18 ; X, 37.

[3] Pausanias, VII, 5 ; Diodore, liv. VIII ; *Id.*, Fragm., 25, 27.

[4] Hérodote, I, 65 ; Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 5 ; *Vie de Solon*, 4. 12 ; Diodore, liv. V ; *Id.*, Fragm., 12, etc.

[5] Pindare, *Olymp.*, VII, 55 ; Démosthène, *Contre Midas*, 52, 54.

[6] Pausanias, VI, 9 ; Hérodote, I, 65 ; Diodore, liv. VII ; *Id.*, Fragm., 6, 10 ; Pline, *Hist. nat.*, VII, 35, 48.

Son rôle était devenu plus modeste, comme la fortune des peuples qui recouraient à ses lumières. C'est Plutarque qui nous l'apprend lui-même[1]. Mais il nous apprend aussi que, tandis qu'en plus d'un endroit où jadis se pressaient les fidèles, le dieu s'était tu pour ne pas parler dans le désert, à Delphes, particulièrement, il avait continué de se faire entendre[2]. Interrogé sur de moindres objets, il n'avait jamais complétement cessé de l'être ; et après une période d'obscurcissement et de défaillance[3], vers le milieu du premier siècle de l'ère chrétienne, il semblait avoir, en partie, retrouvé son éclat et son crédit[4].

Il y avait longtemps, du moins, que le temple n'avait été aussi fréquenté et aussi florissant. Les philosophes s'y donnaient rendez-vous des extrémités de la terre[5]; les souverains y apportaient leurs offrandes[6]. L'enceinte de la vieille ville ne suffisait plus à l'affluence

[1] Des Oracles en vers, 28; De la Cessation des oracles, 5; Lucain, *Pharsal.*, V, 110 et suiv.; Juvénal, *Sat.*, VI, 555.

[2] De la Cessation des oracles, 8. Cf., Sur l'oracle de Colophon; Tacite, *Annales*, II, 54; De Trophonius, Plutarque, *De la Cessation des oracles*, 45; Pausanias, I, 34; VII, 21; IX, 39; de Mallus, en Cilicie, Plutarque, *Ibid.*, et Pausanias, I, 34.

[3] Cicéron, *De la Divination*, II, 57.

[4] Strabon, IX, 3.

[5] Plutarque, *De la Cessation des oracles*, 1 et 2; De l'Inscript. du temple de Delphes, 1; Des Délais de la justice divine, 22.

[6] Suétone, *in Neron.*, 40. Cf. Tacite, *Annales*, II, 54, 58, sur les visites que Germanicus fait aux oracles qu'il rencontre sur son chemin. Voir aussi *Inscript. Delph.*, n° 468.

des visiteurs. Aux portes du sanctuaire une ville nouvelle avait pris naissance. « Voyez, » dit Plutarque, « comme, semblable aux arbres dont la sève vigoureuse pousse sans cesse de nouveaux rejetons, voyez comme le Pylée de Delphes s'accroît et se propage, pour ainsi dire, de jour en jour, par la multitude des sanctuaires, des bassins d'eau lustrale, des salles d'assemblées qui s'y élèvent avec un luxe qu'on ne connaissait plus depuis bien des années. Jadis les habitants de Galaxium, en Béotie, sentirent, par l'abondance des sources de lait qui, tout à coup, jaillirent comme l'eau des fontaines, la présence du dieu. Apollon nous a donné des signes de sa protection bien plus éclatants : il nous a tirés d'un état d'abandon, d'oubli et de misère, pour nous rendre la richesse, l'éclat, l'honneur; car il n'est pas possible qu'un si grand changement, en un si court espace de temps, ait été opéré par des hommes sans l'assistance d'un dieu ; c'est lui qui, revenant parmi nous, a rendu à l'oracle sa divine inspiration[1]. »

Cette recrudescence de foi à l'oracle n'était qu'un symptôme. Tandis que la prédication évangélique conquérait chaque jour de nouvelles âmes à la religion

[1] Des Oracles en vers, 29. Cf. Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, VI, 10 ; Inscript. Delph., n° 840. Sur les richesses du temple de Delphes, voir Pausanias, X, 5, 16, 25 ; Athénée, VII, 2 ; Philostrate, *Vie d'Apollonius*, VI, 11.

chrétienne, le paganisme, cherchant de son côté à satisfaire l'ardent besoin des intelligences et des cœurs, faisait effort pour se relever en se réformant. Ce mouvement de restauration païenne dont le règne des Antonins marque l'apogée, avait commencé avant eux ; et de nombreux monuments en attestent l'importance[1]. Mais aucun écrivain peut-être n'en fait sentir, mieux que Plutarque, le caractère et la portée. S'il n'en est pas, comme on l'a dit, le représentant unique[2], il en est, assurément, le témoin le plus complet et l'un des promoteurs les plus dévoués. C'est ce qui donne à ses traités de morale religieuse, indépendamment de leur valeur morale, un caractère historique de quelque intérêt.

La crise à laquelle était arrivé le paganisme était d'autant plus grave qu'elle avait été lentement préparée. L'esprit d'examen et de doute s'était éveillé en Grèce avec les discussions des premiers sophistes. Il avait pénétré à Rome avec les lumières de la philosophie grecque ; et de la raison des philosophes descendant peu à peu dans le cœur de la foule, il avait sour-

[1] Entretiens d'Épictète, Discours de Dion Chrysostome ; Dissertations de Maxime de Tyr ; Pensées de Marc-Aurèle ; Philostrate, *Vies des Sophistes*, etc.

[2] Benjamin Constant, *Du Polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophie grecque et la religion chrétienne*, t. II, liv. XIII, ch. IV, p. 148.

dement sapé les bases de toutes les croyances[1]. Restaurateur de l'ordre politique et social, Auguste avait en vain cherché à restaurer du même coup l'ordre religieux dans les âmes[2]; en vain les poëtes et les historiens s'étaient-ils associés à son œuvre réparatrice; au commencement du Ier siècle de l'ère chrétienne, le paganisme romain n'était plus qu'une ruine, l'Olympe un chaos. Il y a, disait-on, plus de dieux au ciel que d'hommes sur la terre[3]. Quand une société est travaillée d'un mal profond, il survient toujours un moment où ce mal monte, pour ainsi dire, à la surface, et s'aggrave en se manifestant. Les dernières années du règne de Néron, les sanglantes discordes qui suivirent sa chute, les fléaux sans exemple qui signalèrent le règne des premiers Flaviens, avaient plongé le monde dans la misère et l'effroi. Le trouble dont les esprits étaient atteints éclata partout, mais nulle part plus manifestement qu'à Rome. Là, comme au foyer du mal[4], on vit tout ce que ce travail secret du paganisme corrompu avait amassé dans les âmes de ténèbres et de malaise, de crédulité aveugle et de téméraire incrédu-

[1] Villemain, Tableau de l'Éloquence chrétienne au IVe siècle, *Du Polythéisme dans le premier siècle de notre ère.*

[2] « Templorum omnium conditor ac restitutor. » (Tite Live, IV, 20.)

[3] Pline, *Hist. nat.*, II, 7. Cf. Pétrone, *Satyricon*, 17.

[4] « Per Urbem... quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque » (Tacite, *Annales*, XV, 44); Cf. Arnobe. « Rome, dit-il, est l'Abrégé de toutes les superstitions .. »

lité. Et par une de ces bonnes fortunes qui ne créent pas le génie du moraliste, sans doute, mais qui l'éveillent et l'éclairent, il fut donné à Plutarque, arrivé en Italie dans les premières années du règne de Vespasien, d'assister à cette sorte d'explosion.

Quel caractère le paganisme avait revêtu à Rome, dès l'origine, on le sait. Point de symbolisme, ni de poésie, rien qui parlât à l'âme ; des dieux « certains[1], » présidant à toutes les occupations de la vie, du berceau à la tombe ; un culte austère[2]. Tandis que la sereine et confiante imagination des Grecs se plaisait à chercher des dieux dans les manifestations les plus gracieuses, dans les plus riants aspects de la nature, c'est dans la sombre horreur des forêts que les Romains, frissonnant d'épouvante, sentaient et vénéraient la présence de la Divinité[3]. Pendant deux siècles, ils n'avaient point connu les statues ; et les mystères,

[1] Varron dans saint Augustin, *De la Cité de Dieu*, VII, 2 ; IV, 22, 27, 31 ; VI, 5. Cf. Censor, *De die nat.*, 3 ; Servius, *In Georg.*, I, 21. V. G. Boissier, *Etude sur la vie et les ouvrages de Varron*, chap. VII, § 4.

[2] « Religiosi dicuntur qui faciendarum prætermittendarumque rerum divinarum, secundum morem civitatis, delectum habent. » (Festus, *Verb. Religiosi.*) Cf. Cicéron, *Des Lois*, II, 8, 9 ; *De la Divination*, II, 72 ; Salluste, *Catilina*, 50 à 52 ; Tite Live, IV, 35 ; XXV, 1 ; XXXIX, 16 ; Dion Cassius, *Discours de Mécène*, LII, 36 ; Macrobe, *Saturn.*, III, 9 ; Tertullien, *Apologet.*, 5.

[3] Ovide, *Fastes*, III, 295 ; Cf. Stace.

Primus in orbe Deos fecit timor.

ces doux mystères qui, au dire de leurs propres philosophes, rendaient la vie plus aimable et la mort plus légère, la loi en interdisait formellement l'initiation à la foule [1].

Sous l'empire de l'intérêt et de la peur, on ne raisonne pas. De là les singuliers contrastes que présente le développement du paganisme romain. Jamais peuple ne fut tout à la fois plus confiant dans l'immutabilité de ses destinées providentielles, et plus disposé à accepter de toute main le secours qui pouvait en aider l'accomplissement. Il suffisait de quelques années d'épreuves pour changer, comme dit Tite Live [2], la direction de ses prières. Et le sénat était trop sage pour opposer aux besoins de l'imagination populaire une longue résistance. C'était assez pour sa politique, que la sécurité de l'État ne fût pas ébranlée et que le fond de la religion nationale ne parût pas atteint. On proscrivait les corporations et les sociétés secrètes ; mais on ne faisait point difficulté d'autoriser les cultes qui ne troublaient point la paix de la cité [3]. On ne voulait pas d'invasion violente, mais on se prêtait, avec le temps, à toutes les adoptions. Ainsi s'é-

[1] Cicéron, *Des Lois*, II, 14 ; *Verr.*, V, 72. Cf. Diog. Laert., *In Epiménid.*, I, X, 3.

[2] Tite Live, XXV, 1. Cf. Valère Maxime, I, 3.

[3] Tite Live, XXXIX, 8, 14, 15, 16, 18. Cf. *ibid.*, 46 ; Cicéron, *Pour Balbus*, 24 ; Servius, *In Æneid*, VIII, 187.

taient successivement introduits, pendant les guerres Puniques et les guerres civiles, le culte de Cybèle, les mystères de Bacchus [1], le culte de Sérapis et d'Isis [2], les pratiques de l'astrologie chaldéenne [3], le culte des Juifs [4] et celui de Mithra [5]. Discrètement introduites d'abord, toutes ces superstitions étrangères, comme on les appelait en les respectant, avaient fini par envahir à ciel ouvert la capitale du monde [6]. Au temps de Vespasien, elles régnaient en souveraines. Dans les maisons privées, dans les rues, dans les temples, c'était une débauche folle de ridicules ou de sanglantes pratiques empruntées à tous les pays [7]. Le trouble avait

[1] Tite Live, XXIX, 10, 11, 14.

[2] Valère Maxime, I, III.

[3] *Id., ibid.*

[4] Josèphe, *Antiq. judaïques*, XVIII, 4; Cf. XIX, 4.

[5] L'usage même des immolations humaines avait été introduit au temps de la guerre contre les Gaulois (Plutarque, *Vie de Marcellus*, 2; Pline, *Hist. nat.*, XXX, 1): Inscriptions latines: Orelli, 1908 et suiv., 2540 et suiv.; Henzen, 5844 et suiv.

[6] Sur le progrès continu de cette invasion, voir Cicéron, *De la Nature des Dieux*, I, 24, 28, 30, 42; De la Divination, II, 12, 33, 35, 57, 72; Des réponses des haruspices, 6; Lucrèce, I, 63 et suiv.; Salluste, *Catilina*, 52; Tite Live, I, 19; Diodore de Sicile, I, II, 2; Denys d'Halicarnasse, II, 20; VIII, 5; Valèr. Maxime, I, 11.

[7] Sénèque, *Fragments*, dans saint Augustin, *De la cité de Dieu*, VI, 10; Cf. *Lettres*, 24, 95; Perse, *Satires*, II, 31 et suivants: Josèphe, *Antiquités judaïques*, XVIII, 3, 4; Pline, *Hist. nat.*, II, 7; Suétone, *In Tiber.*, 36; *In Neron.*, 56; *In Domitian.*, 1; *In Othon.*, 4, 6; Tacite, *Annales*, II, 54, 59, 85; XII, 68; Juvénal, *Sat.*, II, 149-152, VI, 511 et suiv.; Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 8; VII, 34,

pénétré jusque dans les temples sereins de la science et de la sagesse. Lucain chantait les effets surnaturels de la magie[1]; Pline le Jeune racontait sérieusement des histoires de revenants[2]; c'est un songe qui avait déterminé Pline l'Ancien à écrire son livre de la Germanie[3]; Tacite accumulait dans ses récits les énumérations de prodiges[4]. Les lumières de la philosophie elle-même semblaient obscurcies. Les plus fermes, les plus brillants génies essayaient tour à tour de toutes les doctrines, sans arriver à se fixer. Le grave auteur des *Histoires* et des *Annales* ne peut envisager, sans être ébranlé au plus profond de son âme, le spectacle des vicissitudes humaines, élevant Claude à l'empire comme par dérision[5], ou ramenant sous Vespasien, par une sorte de rotation régulière[6], les réformes auxquelles avaient assisté les contemporains d'Auguste. La vue du mal étouffant le bien, du vice opprimant la vertu, le déconcerte. L'amère expression d'un doute douloureux lui échappe; et telles sont ces

39; Lucien, *Philopseudès*, 16, 34; *Alexandre*, 3, 11, 39, 42; Apulée, *Métamorphoses*, II, 39. Voir la thèse de M. Mervoyer, Περὶ Ἀπολλωνίου τοῦ Τυάνεως.

[1] *Pharsale*, VI, VII.

[2] *Lettres*, VII, 27.

[3] *Ibid.*, III, 5.

[4] *Annales*, I, 4; II, 71; IV, 39; XII, 57, 64; XIII, 57; XIV, 12, 32; XV, 7; *Histoires*, II, 50, 78; IV, 26; V, 13; XII, 43, etc.

[5] *Annales*, III, 18.

[6] *Id.*, *Ibid.*, 55. Cf. VI, 22; IV, 58.

angoisses de scepticisme attristé que les plus fervents admirateurs de son génie l'ont soupçonné d'incliner au fatalisme d'Épicure[1]. Chez Sénèque, les observations de morale pratique mises à part, que d'incertitudes et d'inconséquences ! Il confond Dieu avec le monde, la Providence avec le destin ; il admet et n'admet pas l'immortalité de l'âme ; il proclame la liberté humaine et il la nie[2].

On ne peut douter que ce spectacle eût fait sur l'âme de Plutarque une impression vive, et le mal dont son séjour à Rome lui permit de sonder la profondeur, son rôle de directeur et ses fonctions de grand prêtre lui donnèrent, de retour à Chéronée, l'occasion d'en embrasser, sous un autre aspect, toute l'étendue.

Le fatalisme, auquel le paganisme avait plus particulièrement abouti à Rome, répugnait au génie souple et brillant de la Grèce. Telle qu'un enfant qui s'éveille à la vie, la Grèce s'était éprise, en naissant, des merveilles que le ciel et la terre offraient de toute part à son regard charmé. Son âme poétique avait prêté une âme aux sereines clartés du matin, aux

[1] Voir Amelot de la Houssaye, *Discours sur Tacite*, p. 18. Cf. *Annales*, XIV, 12 ; *Agricola*, 46.

[2] V. Crouslé, *De Senecæ naturalibus Quæstionibus* ; thèse latine, *Appendice*, § 2. Cf. Dictionnaire des sciences philosophiques, art. *Sénèque*, par M. Waddington-Kastus.

feux brûlants du jour, aux transparentes ténèbres de la nuit, au fracas de l'orage grondant sur les abîmes et à la brise légère bruissant à travers les feuilles des bois, au torrent impétueux et à la source murmurante, au riant éclat des fleurs et à la douceur salutaire des fruits; le génie de ses écrivains avait donné un nom à ces rêves de l'imagination populaire, et le ciseau de ses sculpteurs, s'inspirant de la mâle et harmonieuse beauté d'une race privilégiée, avait achevé d'en réaliser à tous les yeux la vivante image. Représentée sous ces images, la religion s'y était comme incarnée. Les statues n'étaient pas seulement l'ornement des temples Grecs, elles en étaient l'âme. On les parait, on les vénérait, on les usait à force de baisers [1]. Aimable et touchante idolâtrie, mais non moins dangereuse par ses séductions que l'athéisme par ses entraînements. Le génie grec, dit Strabon, était, de sa nature, hospitalier à l'égard des dieux, comme en tout le reste [2]. De bonne heure, en effet, la Grèce avait donné droit

[1] Philostrate, *Vie d'Apollonius*, VI, 19 ; Cf. V, 20. Plutarque, d'Isis et d'Osiris, 67, 71. Voir, dans Tacite, avec quelle passion les villes grecques disputent les unes aux autres les privilèges de leurs temples ; *Annales*, IV, 14, 43. Cf. Cicéron, *Verr.* II, *IV*, 59. « On vous l'a dit et je vous le répète : de toutes les vexations que nos alliés et les nations étrangères ont essuyées dans ces derniers temps, rien n'a jamais plus affligés les Grecs que ces spoliations de leurs temples et de leurs villes. » Cf. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. II, ch. IX, p. 69 et suiv.

[2] Cf. Pausanias, I, 17, 24 ; X, 26 ; Athénée, V, 12 ; VI, 65. Voir Maury, ouv. cité, t. III, ch. XV, p. 70-71 ; t. II, ch. VII, p. 9 et suivantes.

de cité aux cultes de Phénicie, de Thrace et de Phrygie; elle avait reçu des mains des successeurs d'Alexandre les religions de l'Égypte et de l'Orient : au deuxième siècle de l'ère chrétienne, Pausanias signalait sur son passage huit temples consacrés à Sérapis ou à Isis [1]. Le plus célèbre et le plus fréquenté existait aux portes mêmes de Delphes, et Plutarque comptait parmi ses disciples une jeune prêtresse initiée tout à la fois aux mystères d'Apollon et vouée au service d'Isis [2]. Bien plus, proclamant en principe, la fraternité de tous les cultes, Athènes, la généreuse et spirituelle Athènes, avait élevé un autel au Dieu inconnu [3]. Les vieilles divinités de l'Olympe national en étaient indignées, dit ironiquement Lucien. Elles se plaignaient que les sacrifices qui leur étaient dus leur fussent ravis par des monstres venus de la Libye [4]. Elles auraient pu se plaindre que le sens même du culte auquel elles avaient été accoutumées se fût altéré et perdu. En effet, comme ces statues de rois et de grands hommes dont on changeait les têtes au fur et à mesure qu'un maître nouveau réclamait de nouveaux hommages [5], certains

[1] Cf. Josep. *Antiq. jud.*, XVIII, III, 4; Tacite, *Ann.*, II, 85; Pline, *Lettres*, X, 42; Le Bas, *Inscript.* part. V, n° 395.

[2] D'Isis et d'Osiris, I.

[3] Actes des Apôtres, XVII, 23.

[4] Lucien, *Assemblée des Dieux*, 9; *Icaroménippe*, 24. Cf. Juvénal, *Sat.*, VI, 489, 527 et suiv.; Tertullien, *Apolog.*, 6.

[5] Suétone, *in Tiber.*, 58; *in Caligul.*, 22. Cf Pline, *Hist. nat.*, XXXV, 2; Tacite, *Annales*, I, 74; Dion, LVIII, 7.

dieux, dépossédés de leur caractère traditionnel, avaient, sous le même nom, revêtu d'autres attributs. C'est ainsi que Jupiter était devenu le patron des mers et des vents, Neptune, le dieu de la génération[1]. Tous les principes de l'antique théologie étaient bouleversés. Sous le couvert du culte héréditaire, en un mot, le paganisme grec n'offrait plus, en réalité, qu'un mélange bizarre de cultes hétérogènes et d'inintelligentes pratiques.

Ainsi, tandis que d'une part, la corruption du paganisme avait engendré un grossier athéisme, de l'autre, elle avait dégénéré en une superstition aveugle. « L'ignorance où les hommes sont tombés à l'égard des Dieux, » disait Plutarque, « s'est divisée en deux courants, dont l'un, faisant son lit dans les cœurs durs ainsi que sur un sol rocheux, a produit la négation des Dieux, tandis que l'autre, se répandant sur les âmes tendres comme en un terrain humide, y a fait germer la crainte exagérée des Dieux[3]. » Et c'est contre ces deux courants que sont, pour ainsi dire, dirigés ses Traités de morale religieuse. Faire rentrer dans les âmes la croyance au dieu de Platon et les ramener aux sages pratiques d'un culte raisonnable, telle est la double tâche qu'il paraît s'être donnée.

[1] Plutarque, *contre Colotès*, 22.
[2] *Id.*, *De la Superstition*, 3, 4, 12.
[3] *Id.*, *ibid.*, I.

I

Du traité *de la Superstition*. Plutarque soupçonné d'incliner à l'athéisme. — Sa théodicée. — Du traité des *Délais de la justice divine*. J. de Maistre, traducteur et commentateur de Plutarque. — De l'immortalité de l'âme.

Le spectacle des misères dégradantes de la superstition n'inspire pas à Plutarque, comme à Sénèque, à Juvénal et à Lucien, des observations satiriques; il le touche, il l'émeut. L'honnête et aimable moraliste souffre de voir « ces malheureux, le jour, en proie à des charlatans qui les ruinent en consultations et leur font passer des journées entières, la tête couverte de fange, la face prosternée contre terre, le corps accroupi dans des attitudes honteuses, à célébrer des fêtes lugubres, à observer des sabbats, à adorer des idoles; la nuit, poursuivis par des visions qui dressent devant leur imagination épouvantée des légions de fantômes, de juges et de bourreaux, tout l'appareil des plus horribles supplices[1]; » il les plaint plus encore qu'il ne les blâme, il voudrait les guérir. Et comme le médecin qui ne craint pas d'employer les poisons, faute de remède assez actifs, il a recours à une comparaison entre la superstition et l'athéisme, dans laquelle il cherche à démontrer au superstitieux qu'il est à la fois plus malheureux et plus coupable que

[1] De la Superstition, 3, 4.

l'athée. Telles sont les deux parties du Traité de la superstition ; Plutarque les développe hardiment.

Assurément, dit-il, l'athéisme est un déplorable malheur; c'est une véritable cécité : celui qui ne croit pas à l'existence des Dieux a, pour ainsi dire, une taie sur le meilleur et le plus clair des yeux de l'âme. L'athée, cependant, est moins à plaindre que le superstitieux..... Ceux qu'une surdité totale rend insensibles à la musique, souffrent moins que ceux qui n'entendraient que des sons criards et faux. Et quand Hercule devint furieux, pour lui n'eût-il pas mieux valu ne pas voir, ne pas reconnaître ses enfants, plutôt que de traiter en ennemi ce qu'il avait de plus cher au monde? Qu'il survienne d'ailleurs à un athée une peine sérieuse, une maladie, une disgrâce de la part du peuple ou du chef de l'état, il en cherchera la cause, sans doute, et il accusera la fortune, ses amis, lui-même, tout le monde ; la douleur lui fera verser des pleurs de rage ; il s'arrachera les cheveux, il déchirera son manteau ; mais bientôt, reprenant courage, il se remettra au train de la vie. Qu'il arrive, au contraire, au superstitieux le moindre accident, une indisposition, une mésaventure, le voilà cloué à son siége, abîmé dans les gémissements et dans les larmes, se forgeant toute espèce de soupçons, de craintes, de terreurs : les maladies, les pertes de fortune, la mort d'un enfant, les échecs politiques sont

pour lui, autant de traits de la vengeance divine. Laissez, dit-il au philosophe qui cherche à le consoler, laissez souffrir un maudit, objet fatal de la colère des génies et des démons... Et assis hors de sa maison, couvert d'un sac ou enveloppé de haillons sales, souvent même, se roulant tout nu dans la fange, il confesse je ne sais quelles fautes, comme d'avoir bu ceci, mangé cela, passé par ce chemin, sans l'aveu de telle ou telle divinité. Ou bien, s'il a l'esprit plus calme, il restera chez lui, accumulant victime sur victime, sacrifice sur sacrifice, tandis que de vieilles femmes viendront suspendre à son cou, comme à un poteau, tout ce qui leur tombera sous la main[1]. Les cérémonies religieuses les plus douces ne sont elles-mêmes pour lui qu'une source de peines[2]. L'athée, du moins, rit et plaisante pendant le sacrifice. Pour le superstitieux, il voudrait bien se réjouir, mais il n'en a pas le cœur. Sa pâleur ressort sous sa couronne : il prie d'une voix entrecoupée, il offre l'encens d'une main tremblante; démentant, en un mot, cette belle parole de Pythagore, que nous devenons meilleurs en approchant des Dieux, il entre dans les temples, dans les palais des Dieux comme dans un antre de serpents, comme dans une caverne de bêtes féroces[3].

[1] De la Superstition, 5 à 7.
[2] *Ibid.*, 8.
[3] *Ibid.*, 9.

De cette observation, Plutarque passe à la seconde partie de sa thèse. Et ici il ne se contente plus d'une vive peinture. Eh quoi, s'écrie-t-il, l'homme qui nie l'existence des Dieux est un impie, et celui-là ne serait pas plus impie qui les croit tels que le superstitieux se les figure!... Pour moi certes, j'aimerais mieux qu'on dît : Plutarque n'existe point, que d'entendre dire : Plutarque est un homme sans consistance, versatile, prompt à la colère, vindicatif, pusillanime : si, ayant invité à souper d'autres amis, vous l'avez oublié; si, faute d'un moment de loisir, vous n'êtes pas allé lui faire votre cour, il est homme à vous déchirer à belles dents, à vous emporter votre enfant pour le mettre à la torture, à lâcher sur vos terres quelque bête féroce élevée tout exprès, qui les ravage.... Ah ! s'il avait le choix, continue-t-il, assurément le superstitieux serait athée. L'athée professe qu'il n'y a pas de Dieux, le superstitieux voudrait qu'il n'y en eût pas : il ne croit à leur existence que malgré lui, c'est par faiblesse d'esprit qu'il ne pense pas ce qu'il voudrait penser [1]. Et poussant ce raisonnement avec force, jusqu'à ces dernières conséquences : l'athéisme n'a jamais produit la superstition, dit-il, et c'est la superstition qui a donné naissance à l'athéisme; c'est elle qui lui sert de prétexte, prétexte faux, sans doute, mais qui ne manque

[1] De la Superstition, 11

pas tout à fait de fondement. En effet, tandis que le spectacle de l'harmonie du monde avait fait pénétrer dans le cœur des hommes l'idée d'un Dieu présidant à sa direction, ce sont les pratiques de la superstition, formules, contorsions, sortiléges, charmes, courses effrénées, roulements de tambour, purifications impures et répugnantes, pénitences honteuses et sacriléges accomplies dans les temples, ce sont ces ridicules cérémonies qui ont donné lieu à l'impie de dire qu'il vaut mieux croire qu'il n'y a pas de dieux que de les croire assez cruels, pour accepter avec plaisir de tels hommages[1].

Telle est la substance, tel est le mouvement du Traité de la superstition. L'énergie pénétrante et soutenue de l'argumentation de Plutarque a induit la critique en erreur. Rapprochant le fond du Traité de la superstition de quelques autres textes épars dans les œuvres de notre moraliste, on l'a soupçonné d'incliner secrètement à l'athéisme[2], les uns s'en applaudissant, comme Bayle, qui, dans ses *Pensées sur la Comète*[3], reproduit presque textuellement son premier argument, les autres, en plus grand nombre, s'en affligeant[4].

[1] De la Superstition, 12, 13.

[2] « Plutarchus in atheismum videtur fuisse propensior. Quippe, libro in eam rem edito, probare conatur atheismum tolerabiliorem esse supertitione. » Pierre de Molina, *De cognitione Dei*, p. 81.

[3] § 178 et 193.

[4] « Ce Traité est dangereux à lire et contient une doctrine fausse : car

Vivement attaqué, Plutarque n'a pas été défendu avec moins de zèle[1]; et parmi ses défenseurs, il faut compter au premier rang, un des plus savants traducteurs de son Traité, Tanneguy Lefebvre, le père de madame Dacier[2]. Ni l'attaque ne nous paraît

il est certain que la superstition est moins mauvaise et approche plus près du milieu de la vraie religion, que ne fait l'impiété et l'athéisme » Amyot. Cf. *les Observations de Clavier*, éd. de 1819.

[1] Voir particulièrement Buddée, *Theses theologicæ de atheismo et superstitione* (1716), (traduit en français, 1740), chap. 32, § 21, p. 90; Reimann, *Historia atheismi* (1725), cap. XXXII, § 52, p. 223 et suiv.; de Mosheim, traduction latine du Traité de Cudworth, *Intellectual System* (1738), t. I, p. 274, 298 et suiv., 649 et suiv.; t. II, p. 255 et suiv., 405, etc. Cf. Fabricius, *Biblioth. grecq.*, t. V, p. 79, note 63.

[2] L'histoire de cette traduction est piquante et peu connue. Qu'on nous permette de nous y arrêter un instant. « Il est à propos, » dit naïvement l'auteur en tête de sa traduction, « de lire la Préface. » La Préface est précédée d'une « Dédicace » que nous avons lue aussi. Cette Dédicace est adressée à « Monsieur Pellisson-Fontanier, en un lieu où les Dédicaces n'estoient peut-estre jamais allées », à la Bastille. Quatre ans auparavant, Le Febvre avait envoyé à la même adresse « son Lucrèce », et le nom de Pellisson « lui avoit porté bonheur ». Il s'assure « que ce mesme nom ne fera pas moins de bien à Plutarque ». Car, « à parler franchement et à dire la véritable pensée de son cœur, s'il songe aux morts et a quelque soin de leur gloire, il songe aussi aux vivants en même temps; et quoy qu'il ne face rien pour sa vanité, il n'est pas néantmoins fâché qu'on die quelquefois du bien de lui : or il ne peut songer à la manière si avantageuse dont quantité de personnes bien faites ont parlé de lui, depuis son Lucrèce, sans sentir je ne scay quelle complaisance pleine de douceur et de consolation. » Il tient aussi d'ailleurs à ce qu'on sache qu'il est « capable d'amitié, et que l'ingratitude et la bassesse de cœur ne sont pas des reproches que l'on puisse luy faire avec beaucoup de justice. » « Souffrez donc, monsieur, je vous

justifiée, ni la défense nécessaire. Évidemment, le rapprochement entre l'athéisme et la superstition est ici de pure forme ; et l'avantage donné à l'athéisme sur la superstition n'a d'autre but que de mettre en lumière avec plus de force les dangers de la superstition. Comment en douter, quand on voit avec quelle énergie heureuse Plutarque caractérise lui-même l'athéisme, cette « cécité de

en supplie », dit-il en terminant, souffrez « la hardiesse que je prens encore de me servir de Vostre nom, et croiez que la chose du monde que je souhaitte le plus ardemment, c'est que la renommée aille bientost publier par toute la France et chez nos voisins les quatre lignes que vous allez lire :

Les Dieux ont à la fin exaucé nos prières :
Acanthe se voit libre, et par sa liberté
Les Grâces et Vénus, si longtemps prisonnières,
Sortent aussi de leur captivité.

Le fidèle ami, le courageux défenseur de Fouquet n'était donc pas, non plus, abandonné dans sa prison : il y avait conservé mieux que des protecteurs, il y avait des protégés, qui comptaient sur le crédit de son nom pour faire valoir leurs œuvres. Le Febvre, en effet, ne s'était pas borné à faire hommage à Pellisson de sa traduction du Traité de Plutarque ; s'autorisant d'un billet que lui avait écrit l'ancien poete d'Arthénice, et où il lui « mandoit, en propres termes, qu'à l'avenir il seroit fol, s'il ne mesloit à ses ouvrages sérieux en grec et en latin bien des folies françoises, et que quand il le voudroit, il surpasseroit..., » le candide savant lui avait envoyé « certaines lettres qui avaient été », dit-il, « vivement goûtées des dames, » et un Entretien sur Romulus, « fort propre, pour un « commerce plaisant de lettres entre deux jeunes amys ». — Se fût-on attendu à rencontrer dans Tanaquillus Faber (c'était le nom d'érudit de Tanneguy Le Febvre), un auteur de petits vers, dans le père de Mme Dacier, un émule de Saint-Evremond? — (*Traité de la Superstition*, composé par Plutarque et traduit par M. Le Febvre, à Saumur, 1666.)

l'âme[1]?» Ce n'est pas, d'ailleurs, la superstition en général, c'est le « superstitieux outré » qu'il poursuit, comme dit Le Febvre, « c'est-à dire, celui dont l'âme, ne considère en Dieu n'y amour, n'y bonté, n'y tendresse, et n'y voit que frayeur, que terreur, que chagrin, qu'ennui. » Il y a, en effet, une superstition confiante et douce, qui n'est qu'un tendre acquiescement de l'âme aux pratiques de la foi ; et un peu de passion, d'exaltation même, ne messied pas au sentiment religieux dirigé par l'amour de Dieu : le mysticisme n'est pas un danger vulgaire. Mais quand c'est de la crainte de Dieu que la superstition s'inspire, au lieu de seconder l'âme dans son légitime essor, elle l'abaisse, elle la dégrade. « Dieu est amour[2], » dit saint Jean ; et « y a-t-il un homme sur la terre qui voulût être craint par ses enfants sans en être aimé ? » écrit Fénelon, commentant les paroles de l'Apôtre. « Dieu mérite, sans doute, d'être craint, mais il n'est à craindre que pour ceux qui refusent de l'aimer et de se familiariser avec lui. Les païens offraient de l'encens et des victimes à certaines divinités malfaisantes et terribles pour les apaiser. Ce n'est point là l'idée que je dois avoir de Dieu créa-

[1] Συμφορὰ μεγάλη ψυχῆς, ὥσπερ ὀμμάτων πολλῶν τὸ φανότατον καὶ κυριώτατον ἀπεσβεσμένης. De la superstition, 5. Cf. 2, 3, 6, 11. — Rapprochez cette définition de celle que Plutarque donne de la Superstition, qu'il compare à une simple tache, ὥσπερ ὄψεως λήμην, qu'il faut chercher à enlever de l'œil. Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure 21.

[2] Épitre de saint Jean, I, 4. Cf. Saint Paul à Timothée, II, 7.

teur[1]. » Telle n'est point non plus celle qu'en veut donner Plutarque. On n'a peut-être pas assez remarqué le sens exact du titre de son Traité. Dieu n'est pas en cause ; et c'est précisément la crainte de « ces divinités malfaisantes et terribles » dont parle Fénelon, c'est la crainte des Génies ou démons, que Plutarque cherche à arracher du cœur de ses contemporains. Bien loin donc de pousser à l'anéantissement du sentiment religieux, son but, au contraire, est de le fortifier en le purifiant. Nulle part, dans aucune de ses œuvres, il ne signale et ne flétrit les désordres et les misères de la superstition, sans leur opposer les satisfactions douces et pures de la vraie piété[2]; et dans ce Traité même, « à chaque fois qu'il parle contre cette frayeur esperdue que les superstitieux ont de Dieu », remarque Le Febvre avec beaucoup de sens, « il oste du même coup tout le venin qui se pourroit rencontrer dans ses paroles, en nous élevant à l'amour de Dieu[3]. » « Soutenir la piété jusqu'à la superstition », disait Pascal, « c'est la détruire[4]. » Telle est l'épigraphe que nous

[1] Lettres sur la religion.

[2] Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 21. Cf. De la Colère, 9, 14 ; Propos de table. IV, 5 ; D'Isis et d'Osiris, 75 ; De la Manière d'écouter les poëtes, 4, 15; De la Manière d'écouter, 12 ; De la Tranquillité de l'âme, 2; Du Flatteur et de l'Ami, 9, 10, 22; Du Vice et de la Vertu, 4; Vie de Paul-Émile, 1 ; de Nicias, 1; de Périclès, 6 ; d'Aristide, 10, etc.

[3] Le Febvre, *Préface*. Voir les § 1, 3, 5, 6, 9, 12 du Traité.

[4] *Pensées*, art. XIII, édit. Havet, p. 185. Cf. Cicéron, qui a dit presque dans les mêmes termes : détruire la superstition, ce n'est pas détruire la religion, « nec vero (id enim diligenter intelligi volo),

mettrions volontiers en tête de la discussion de Plutarque. N'est-ce pas la pensée qu'il exprime lui-même, par une image familière, quand il appelle le sage « sur ce terrain solide et sain, situé à égale distance des marais de la superstition et des fondrières de l'athéisme[1] ? »

Il faut, au surplus, « avoir bien peu d'habitude avec Plutarque[2], » pour le soupçonner sérieusement d'incliner vers l'athéisme. Certains passages de ses œuvres semblent, sans doute, trahir quelque incertitude dans la direction de ses idées sur Dieu. Toujours fidèle, d'ailleurs, à la maxime de l'Académie, Plutarque se laisse évidemment guider, en Théodicée, comme en tout le reste, par les vraisemblances ; il cherche à se persuader, à se convaincre, il n'affirme rien[3]. Son respect même, en ce qui touche l'essence de Dieu, est empreint d'une sorte de respectueux mysticisme. « Du sein de son enveloppe matérielle », dit-il, « l'âme humaine ne peut avoir aucun commerce véritable avec Dieu. Tout ce qu'elle peut faire par le moyen de la philosophie, c'est de le toucher légèrement, comme en songe[4]. »

superstitione tollenda religio tollitur » (*De la Divination*, II, 72), et plus bas : « ut religio propaganda est, sic superstitionis stirpes omnes ejiciendæ. » V. aussi Sénèque, *Épîtres*, 123.

[1] De la Superstition, 14. Cf. D'Iris et d'Osiris, 67 ; Vie d'Alexandre, 75.

[2] Expression de Le Febvre.

[3] De l'Inscription du temple de Delphes, 21 ; De la Cessation des oracles, 30, 34 ; Des Délais de la justice divine, 4, 5, etc.

[4] D'Isis et d'Osiris, 78 ; Cf. 77 ; De l'Inscript. du temple de Delphes,

Mais ces incertitudes, cette réserve, ce voile même sous lequel il enveloppe et laisse flotter sa pensée, ne l'empêchent pas d'être suffisamment transparente et ferme. Il n'est pas de cause qu'il soutienne avec plus de vivacité peut-être, et, si je puis dire ainsi, avec plus d'épanouissement de cœur que celle de l'existence de Dieu[2]. Avoir des idées justes sur la Divinité, répète-t-il incessamment, est la source la plus pure et le vrai principe du bonheur[3]. Enfin, pour peu qu'on prenne la peine d'extraire de ses divers Traités les éléments épars des opinions qu'il professe, on y retrouve aisément les bases même de la théodicée de Platon. Nous les résumerons.

Dieu est, dit-il, c'est-à-dire qu'à lui seul appartient l'existence réelle. Nous ne sommes que des substances changeantes et périssables. Placés entre la naissance et la mort, nous n'avons que l'apparence de l'être. Dieu seul n'a ni origine ni fin : il ne connaît pas la succession des temps ; il n'y a, en lui, ni temps antérieur, ni temps postérieur, ni temps présent. On ne peut pas dire qu'il a été, qu'il sera ; il est[4].

21. Voir Vacherot, *Hist. crit. de l'École d'Alexandrie*, liv. III, t. I, Introduction, p. 316.

[2] Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 20 à 24 ; Des Notions du sens commun contre les stoïciens, 31 à 34 ; De l'Inscription du temple de Delphes, 17 à 20 ; De la Cessation des oracles, 29, etc.

[3] De la Passion des richesses, 10 ; De la Tranquillité de l'âme, 15 ; Du Progrès dans la vertu, 6. Cf. De l'Exil, 5 ; D'Isis et d'Osiris, 1, 68, etc.

[4] De l'Inscription du temple de Delphes, 17 à 20.

Dieu est unique, c'est-à-dire qu'il n'y a pas plusieurs dieux. Ce qui est, par excellence, ne peut être qu'un. La pluralité implique la diversité, et la diversité la non-essence. — Il n'y a donc qu'un Dieu, le même pour les barbares et pour les Grecs, pour les peuples du nord et pour les peuples du midi. Comme le soleil, la lune, le ciel, la terre et la mer sont communs à tous les hommes, bien que chaque nation leur donne des noms différents, de même, la raison suprême qui a formé l'univers, est une : les prêtres consacrés au culte dans les divers pays représentent cette raison suprême sous divers symboles, les uns plus obscurs, les autres plus sensibles ; mais la pensée de tous est la même[1].

Dieu est immuable et hors du monde. Supposer en lui des émanations, des changements, comme d'un feu qui tour à tour se resserre et se condense, devient terre, mer, vent, animal ou plante, et subit toutes les vicissitudes des êtres animés et inanimés, est une pure impiété[2].

Cause parfaite, ayant donné à la matière la forme la plus parfaite, Dieu lutte incessamment contre les éléments de destruction qui sont en elle, et veille avec sagesse et bonté à la perpétuité de l'ordre qu'il a éta-

[1] De l'Inscription du temple de Delphes, 20 ; D'Isis et d'Osiris, 67. Cf. De la Cessation des oracles, 29 ; de l'Exil, 5.

[2] De l'Inscription du temple de Delphes, 21 ; des Notions du sens commun contre les stoïciens, 48 ; des Contradictions des stoïciens, 38 ; Cf. A un Prince ignorant, 5.

bli. En effet, il ne peut être indifférent à une œuvre à laquelle il a donné, avec la vie, une partie de lui-même; il ne peut avoir tiré le monde du néant, pour le détruire, comme un enfant qui s'amuserait à tracer sur le sable des figures qu'il effacerait aussitôt. Créateur et organisateur du monde, Dieu en est le conservateur et le père[1].

Ce monde n'est pas infini : une matière infinie ne peut exister à côté d'un Dieu infini. Mais rien n'empêche qu'il y ait plusieurs mondes, cinq, dix, cinquante, cent, — sur ce point, Plutarque s'écarte de la doctrine de Platon, pour se rapprocher de celle des Épicuriens, — régis par une seule volonté, dépendant d'un même maître[2]. Cette pluralité des mondes convient à la bonté et à la grandeur de Dieu[3].

Quel que soit le nombre de ces mondes, Dieu les embrasse tous dans son regard. C'est rabaisser sa toute-puissance, que de l'enchaîner, comme la reine des abeilles, à un lieu déterminé. Il n'est pas besoin qu'il se transporte là où il lui plait d'étendre sa main. Castor et Pollux ne s'embarquent point sur chacun des vaisseaux qu'ils veulent sauver de la tempête : du haut des nues,

[1] De l'Inscription du temple de Delphes, 21 ; Cf. Propos de table, VIII, 2 ; De la Face qui parait dans la lune, 13 à 15.

[2] Questions platoniques, II; Propos de table, VIII, 2 ; De la Cessation des oracles, 23 à 26, 29, 30 ; Des Opinions des philosophes, 5 ; Du Destin, 9.

[3] De la Cessation des oracles, 24 à 29.

ils les remettent dans leur route. De même, Dieu, du haut de l'éther, préside au gouvernement des mondes et à leurs révolutions [1].

Mais comment cette toute-puissance de Dieu se concilie-t-elle avec l'existence du mal ?

De quelques pages du traité d'Isis et d'Osiris [2], on a conclu que Plutarque admettait le principe du dualisme manichéen [3]; et il ne serait pas impossible, en effet, qu'un jour ou l'autre, ce système de deux puissances égales incessamment en lutte l'eût séduit et entraîné. Mais les pages sur lesquelles repose cette conjecture ont un caractère purement historique. Plutarque cherche toutes les explications vraisemblables du mythe Égyptien. L'explication manichéenne se présentant, à son tour, à son esprit, il la développe, il la justifie, comme il fait toutes les autres; puis il passe, et, en fin de compte, c'est à la doctrine de Platon qu'il s'arrête [4]. Le dogme du Timée est son dogme. Au commencement, le mal régnait dans l'univers; Dieu y a introduit le bien, mais il n'a pu complétement en bannir le mal attaché à la matière, et c'est la puissance aveugle et désordonnée de la matière qui contrarie les effets de sa sagesse et de sa bonté [5].

[1] De la Cessation des oracles, 29, 30.
[2] D'Isis et d'Orisis, 45 à 48.
[3] Cudworth, *Intellectual system*, V, 43-51.
[4] D'Isis et d'Osiris, 48 ; cf. 56.
[5] De la Création de l'âme, 5, cf. 6 et 7 ; du Bonheur dans la doctrine

Au reste, Plutarque a explicitement déposé de ses sentiments sur l'action providentielle de Dieu, dans un Traité qui, par son importance non moins que par son objet, forme comme la contre-partie du Traité de la Superstition. En effet, après avoir, pour ainsi dire, rappris aux uns, par le tableau des hontes et des misères de la superstition, à honorer Dieu avec amour et sans vaine terreur, il fallait ramener les autres, par le spectacle des arrêts de sa toute-puissance, au sentiment de la crainte salutaire et du respect. C'est le sujet du Dialogue sur les Délais de la justice divine.

Deux voies s'offrent au moraliste pour démontrer l'action de la justice providentielle dans la distribution des biens et des maux d'ici-bas. Il peut chercher pourquoi le malheur est si souvent le partage des bons, ou pourquoi le bonheur est si souvent le lot des méchants; pourquoi la vertu n'est pas toujours récompensée, ou pourquoi le vice n'est pas toujours puni. De ces deux points de vue, Sénèque a préféré le premier[1]. Il était plus conforme à l'esprit de la doctrine stoïcienne. Mais était-il le plus utile à considérer? A vrai dire, l'homme de bien n'est jamais tout à fait malheureux : le senti-

d'Épicure, 21, 22, 25 à 30; Des Notions du sens commun contre les stoïciens, 11 à 21, 32 à 34; Des Contradictions des stoïciens, 37; Des Opinions des philosophes, 3; De la Manière d'entendre les poëtes, 6, 12; Vie de Paul-Émile, 34 à 36, etc.

[1] De la Providence, 1 : « Quæsisti a me, Lucili, quid ita, si Providentia mundus ageretur, multa bonis viris acciderent... »

ment de la vertu n'est pas seulement une force, c'est une jouissance, et les pures et viriles satisfactions de la conscience allégent le poids des plus lourdes épreuves. Quant à la foule, le malheur immérité la touche d'abord, mais elle l'oublie vite : la pitié est une émotion qu'on n'entretient guère ; et la malignité, venant en aide à l'égoïsme, nous fournit bientôt, hélas ! des raisons de ne pas plaindre longtemps ce que nous nous reprochons presque d'avoir plaint un instant : après tout, on n'est jamais malheureux que par sa faute, disent les heureux du monde. De tous les spectacles de la vie, au contraire, il n'en est pas qu'on aime plus volontiers à se remettre sous les yeux, pour s'en indigner, que celui du vice impuni ou récompensé. Chacun se regarde, en quelque sorte, comme frustré par le bonheur du méchant, de la part de bonheur qu'il se croit dû. Ajoutez que l'exemple de l'impunité du vice est, pour les âmes faibles, qui sont les plus nombreuses, une tentation. Enfin, tandis que les souffrances de l'homme de bien ne sont qu'un objet d'étonnement, les succès du méchant sont un sujet de scandale ; et de la terre, les imprécations remontent au ciel : après avoir condamné la justice des hommes, on accuse celle de Dieu.

Plutarque nous semble donc avoir été bien inspiré en prenant la question en sens inverse de Sénèque. Mieux posée, la thèse lui a fourni des arguments plus

solides et plus touchants. Les beaux développements de Sénèque sur l'excellence de la loi[1], les exemples de martyre patriotique dont il les appuie[2], n'ont tout leur prix que pour le stoïcien, qu'ils affermissent dans les principes de l'école; et trop souvent ces raisonnements et ces exemples aboutissent à des exagérations contre nature[3]. « Les idées de Plutarque, empreintes d'une rigueur et d'une sagesse remarquables, n'ont pas la plus légère couleur de secte et de localité », dit un des derniers traducteurs du Traité *des Délais de la justice divine*, J. de Maistre; « elles appartiennent à tous les temps et à tous les hommes. »

J'ai cité Joseph de Maistre. En effet, attiré par le Traité de Plutarque, Joseph de Maistre avait d'abord conçu le dessein d'en prendre seulement « le cadre », se réservant de refaire le tableau. Puis une lecture réitérée l'ayant convaincu qu'il avait affaire à une « production excellente entre toutes celles de l'antiquité, et digne des plus belles inspirations de la métaphysique chrétienne », il résolut simplement de le traduire[4]. Malheureusement, en mettant la main à l'œuvre, ses idées de remaniement lui revinrent en tête. Au lieu de se borner à rendre, dans sa langue

[1] De la Providence, 5.
[2] *Ibid.*, 2, 3.
[3] *Ibid.*, 6.
[4] Préface

originale et forte, les simples et mâles beautés du texte de Plutarque, il développa, retrancha, corrigea, prenant dans son interprétation toutes les libertés du commentaire. « Ce sont des boutons que je fais éclore », dit-il, pour justifier ses développements; « je n'apporte aucune feuille, mais je les montre toutes ». Ailleurs, il se disculpe d'avoir fait disparaître la forme du dialogue, « qui le gênait en pure perte; » enfin le début du Traité lui semblant « abrupt et sans grâce », il a cru devoir « donner à ce bel édifice un portail qui fît une entrée naturelle ». C'est trop de licence. Plutarque n'est pas, tant s'en faut, un de ces écrivains qui laissent leurs pensées en bouton; d'autre part, la forme du dialogue qu'il avait donnée à son Traité est utile au jeu du discours et concourt à la clarté du développement; quant à l'idée de « l'entrée naturelle et du portail », que Joseph de Maistre a cru devoir ajouter à l'édifice, elle est, en vérité, malheureuse. On dirait une épaisse bâtisse du moyen âge posée sur un léger monument de l'art grec. Quoi qu'il en soit, c'est une bonne fortune de rencontrer un tel commentateur sur un tel sujet. Entrons donc avec lui dans le fond du Traité.

L'entretien engagé sous le portique du temple de Delphes, entre Plutarque, Timon son frère, son gendre Patrocléas, un ami nommé Olympicus et un épicurien, roulait sur les lenteurs de la justice divine. L'épicu-

rien avait la parole. Tout à coup, en vrai sceptique qui ne se soucie point des réponses qu'on peut lui opposer, sa phrase achevée, il tourne le dos à ses interlocuteurs et disparaît. Ceux-ci, abasourdis d'un si brusque procédé, s'arrêtent court, se regardent sans mot dire, puis se décident enfin à reprendre la promenade et l'entretien.

Patrocléas, qui, le premier, recouvre la parole, ne le dissimule point : il est encore tout ému des arguments qu'il vient d'entendre, et peu s'en faut qu'il n'y adhère. « Oui », reprend-il avec vivacité, « il est certain que de toutes les dettes de la justice divine, la punition des crimes est celle dont il importerait le plus que le payement fût fait à point nommé : tout retard a le double inconvénient d'enhardir les coupables et de décourager les victimes... Aristocrate avait trahi les Messéniens et acheté, par cette trahison, un pouvoir qu'il conserva pendant vingt ans. Sa perfidie enfin découverte, il fut puni de mort. Mais qu'y gagnèrent les malheureux Messéniens qu'il avait trahis? Pour la plupart, ils n'existaient plus[1]...» — « Ajoutez», continue Olympicus, qui a peine aussi a retrouver son sang-froid, « que le châtiment différé ne paraît même plus un châtiment. Quand un cheval a fait un faux pas et qu'on le corrige sur place, il comprend sa faute et se surveille : mais

[1] Des Délais de la justice divine, 2.

que la correction tarde, les coups de fouet ne font plus que l'irriter. Ainsi en est-il du méchant ; si la main divine le frappe au moment où il fait mal, il rentre en lui-même et tremble : mais si le coup vient à se faire attendre, il n'y voit plus qu'un accident, un malheur. Mauvaise est la meule qui moud lentement[1] ». — « Dirai-je à mon tour », reprend Timon... — « Assez ! » interrompt Plutarque : « pourquoi ajouter un flot nouveau aux flots qui déjà nous pressent et menacent de nous accabler ? Il suffit pour le moment de deux objections... Mais prenons bien garde, avant tout, de paraître nous immiscer aux conseils de la Providence. Il serait téméraire à un homme, qui n'aurait aucune notion de la médecine, de demander pourquoi le médecin n'a pas ordonné l'amputation plus tôt, pourquoi il a prescrit le bain hier et non aujourd'hui : à plus forte raison, est-il dangereux pour des êtres mortels de rien affirmer sur les jugements de Dieu, sinon qu'il connaît les temps les plus propres pour appliquer les châtiments aux crimes, de même que le médecin éclairé sait distribuer les remèdes, en variant, suivant les circonstances, les doses et les moments[2] ! »

Ainsi Plutarque ne se fait pas fort de ruiner les objections posées par ses interlocuteurs ; il est prêt à les combattre, mais il ne s'engage pas à les détruire. J'aime

[1] Des Délais de la justice divine, 3.
[2] *Ibid.*, 4.

cette vivacité mêlée de crainte : elles garantissent la sincérité de la discussion ; en voici la substance :

1° Si Dieu punit lentement et, pour ainsi parler, à loisir, c'est qu'il veut nous apprendre à ne jamais user de violence et à ne point châtier dans l'effervescence de la passion [1].

2° La justice humaine ne sait que punir. Les hommes, s'élançant sur la trace du criminel, le poursuivent, aboyant après lui comme des chiens après une proie, jusqu'à ce qu'ils l'aient saisi : maîtres de lui, ils le frappent ; cela fait, ils ont atteint leur but. Dieu, qui voit dans l'âme du coupable, estime sa faute, avant de la châtier, et lui donne, s'il n'est pas incorrigible, le temps de s'amender [2].

3° Quelquefois aussi Dieu se sert des méchants, comme de bourreaux, pour exécuter les arrêts de sa justice. Les coupables punis, il brise les bourreaux à leur tour [3].

4° Ce qui importe, aussi bien, ce n'est pas que la justice soit faite sur-le-champ, c'est qu'elle soit faite à propos [4].

5° Est-il bien vrai d'ailleurs, qu'il y ait jamais quelque retard dans les arrêts de la justice divine ? Long-

[1] Des Délais de la justice divine, 5.
[2] *Ibid.*, 6 et 7.
[3] *Ibid.*, 7.
[4] *Ibid.*, 8.

temps est un mot qui n'a de sens que par rapport à l'homme : à l'égard des dieux, toute la durée de la vie humaine n'est rien. Qu'un coupable soit puni sur l'heure même, ou trente ans après sa faute, à leurs yeux, il n'y a pas de différence : c'est comme s'il était mis à la torture ou pendu le soir, au lieu de l'être le matin[1].

6° Au surplus, comme le criminel marchant à la mort porte lui-même la croix sur laquelle il doit être attaché, de même le méchant livré à sa conscience, que le remords agite, porte en lui-même les instruments de son supplice... Quand les enfants voient sur la scène des misérables vêtus de pourpre et d'or, le front ceint d'une couronne, ils s'extasient sur leur félicité, jusqu'à ce qu'ils les revoient frappés de verges, percés de coups ou brûlés vifs dans leur royale parure. Ainsi jugent la plupart des hommes. Tant que les coupables leur apparaissent avec le cortége de leurs esclaves et dans l'éclat de leur pouvoir, ils s'étonnent, ils s'indignent, et, dans leur pensée, le châtiment ne commence qu'au moment même où la pointe du poignard les touche. Mais c'est moins là le commencement que la fin de leur punition. Tout coupable est prisonnier de justice divine. La vie est son cachot[2]. Affaires et fêtes, il a beau se distraire : il est comme le condamné à

[1] Des Délais de la justice divine, 9.

[2] Φρουρούμενον ἐν τῷ βίῳ, καθάπερ ἐν εἱρκτῇ, § 9. Cf. Pascal, *Pensées*, article IX, édit. Havet.

mort qui s'amuserait à jouer aux dés, tandis que la corde qui doit l'étrangler serait déjà suspendue au-dessus de sa tête. Avec la faute commence le châtiment. Aussi dirais-je presque, qu'il n'est besoin pour le punir, ni de la justice divine, ni de la justice humaine ; dès qu'il a été touché par le remords, sa vie suffit à son supplice. Sa conscience le traîne douloureusement, comme le poisson, saisi par l'hameçon, qui se débat en vain sous la main qui l'attire... Et Plutarque appuie cette conclusion de nombreux exemples [1].

Patrocléas et Olympicus se rendent à ces raisonnements et à ces exemples [2]. L'argumentation de Plutarque est, en effet, une interprétation ingénieuse et grave des lois providentielles de la vie, telles qu'elles nous apparaissent dans le développement de l'histoire des peuples et des individus. Son dernier mot seulement nous paraît manquer d'habileté. Eh quoi ? il combat un épicurien, et il conclut qu'après tout, la morale peut se passer d'une sanction divine. C'est ébranler inconsidérément la clef de voûte de l'édifice qu'il vient d'élever, au moment de retirer l'échafaudage. Aussi de Maistre supprime-t-il cette conclusion [3]. Mais, dans tout le reste de l'argumentation, il s'attache au texte, il le presse, il le développe. Deux pas-

[1] Des Délais de la justice divine, 9, 10, 11.
[2] *Ibid.*, 7.
[3] Voir sa traduction, § 23.

sages l'ont frappé entre tous : celui dans lequel Plutarque transforme les tyrans en fléaux suscités par la justice divine, et celui où il nous montre le coupable en proie à ses remords. A la traduction de Maistre joint son commentaire; et, à l'énergie de l'expression, on reconnaît la main de l'auteur des soirées de Saint-Pétersbourg[2]. Mais le commentaire exposait à l'emphase : de Maistre n'y échappe pas. Plus sobre, moins tendu, Plutarque rencontre naturellement des tours et des images qui rappellent parfois la vigueur de Pascal. Sa force consiste surtout dans la justesse de ses exemples, dans la saisissante vérité de ses métaphores et dans la gradation de ses arguments.

Ainsi en jugeait une des lumières les plus pures du néoplatonisme alexandrin. Proclus, en effet, dans son dixième Doute[3] sur la Providence, se demandant à son tour pourquoi la punition ne suit pas immédiatement le crime, ne fait autre chose que reproduire la teneur même de l'argumentation de notre moraliste. En plus d'un passage on croirait lire, dans le latin barbare qui nous a conservé l'analyse de sa dissertation, la traduction textuelle du Traité des Délais de la justice divine. C'est avec plus de précision dans le détail, mais

[1] Des Délais de la justice divine, § 15, 17, 20.

[2] *Ibid.*, §§ 15, 21.

[3] Proclus, édit. de M. Cousin. Cf. Vacherot, *Hist. crit. de l'École d'Alexandrie*, t. II, IIe partie, liv. III, p. 264 et suiv.

aussi avec plus de sécheresse, le même enchaînement de raisons, ce sont les mêmes images, les mêmes traits.

Cependant Timon tenait en réserve, on se le rappelle, une troisième objection. Il la produit. « Le reproche qu'Euripide ose faire ouvertement aux dieux de faire retomber sur les enfants le châtiment des fautes de leurs pères, je le leur fais aussi à part moi », dit-il : « en effet, c'est une injustice à tous égards ; injustice, s'ils punissent deux fois une même faute ; injustice, si, après avoir épargné un coupable, ils frappent un innocent. Ainsi est-il juste qu'Apollon inonde aujourd'hui le pays des Phénéates, sous le prétexte qu'Hercule enleva, il y a plus de mille ans, le trépied du temple de Delphes, pour le transporter à Phénée? Est-il juste....» Et il cite plusieurs autres exemples[1].

Plutarque l'arrête en souriant : de tels exemples ne sont pas sérieux. Timon défend ses exemples. « N'y en eût-il qu'un seul », dit-il, « l'objection demeurerait dans toute sa force ». « Peut être, » réplique Plutarque : « dans une fièvre ardente, c'est soulager d'autant le malade, que de diminuer le nombre de ses couvertures[2] ». Mais il est troublé, lui aussi, il ne le cache pas. Et en effet, en changeant de face, la question est devenue plus délicate. Ce n'est pas seulement la justice de Dieu qui est mise en cause par Timon, c'est sa bonté. Il ne s'agit

[1] Des Délais de la justice divine, 12.
[2] *Ibid.*, 13.

plus de montrer comment Dieu est toujours assez sévère, mais comment il ne l'est jamais trop. Après avoir expliqué son apparente indulgence, il faut justifier ses rigueurs. Plutarque sent toute la gravité de l'objection; et il ne se décide à en aborder l'examen, qu'après avoir modestement renouvelé ses protestations de s'attacher à la vraisemblance, comme au fil conducteur qui peut seul le guider [1].

Toute cette petite scène, très-rapide d'ailleurs, n'a pas seulement le mérite de reposer l'attention : elle la réveille, elle l'excite; et l'on regrette, en vérité, que de Maistre en ait, sans raison, enlevé le bénéfice à sa traduction [2].

Son parti pris de raisonner, Plutarque entre vivement en matière.

Rappelez-vous, répond-il à Timon, la fête que nous avons vu célébrer, il y a peu de jours, et cette part de mets qu'on a réservée aux descendants de Pindare, pour lui faire honneur, ainsi que le héraut l'a proclamé à haute voix : combien ce spectacle vous parut noble et touchant! Or, si vous admettez qu'il soit juste d'étendre, jusqu'aux dernières générations d'une famille, la récompense méritée par la vertu de ses ancêtres, pourquoi le serait-il moins de prolonger la pu-

[1] Des Délais de la justice divine, 14.

[2] La transition par laquelle il y supplée est bien gauche et bien obscure. V. §§ 24 et 25 de sa traduction.

nition du crime? Se féliciter que les descendants de Timon continuent à être honorés à Athènes, et s'indigner que ceux de Lacharès en soient toujours bannis, c'est le fait de l'inconséquence ou de la mauvaise foi[1].

Il en est, d'ailleurs, des maladies morales comme des maladies physiques : elles se transmettent par héritage. Bien et mal passent de l'âme à l'âme, comme du corps au corps. Et le mal se perpétuant dans une famille, il est naturel que le châtiment se perpétue avec lui. Une famille est semblable à une cité, dont tous les membres sont solidaires[2].

Le coupable, au surplus, est lui-même atteint par la peine infligée à sa race. Y a-t-il, en effet, un supplice plus douloureux que d'assister au châtiment de ses descendants, punis des fautes qu'on a soi-même commises? Représentez-vous l'âme d'un criminel voyant, après sa mort, non pas ses statues détruites ou ses honneurs abolis, mais ses propres enfants, ses amis, ses parents, plongés, à cause de lui, dans les tourments les plus affreux[3].

Enfin, pour les descendants eux-mêmes, le châtiment qu'ils souffrent sans l'avoir mérité, est un avertissement salutaire. Bion prétend qu'un dieu, qui puni-

[1] Des Délais de la justice divine, 13.
[2] *Ibid.*, 14 à 16, 21.
[3] *Ibid.*, 18.

rait les enfants innocents pour les fautes de leurs aïeux, serait plus ridicule qu'un médecin qui administrerait un remède au petit-fils pour guérir le grand-père. Bion se laisse abuser par un raisonnement spécieux Jamais homme, sans doute, ne fut soulagé d'une ophthalmie pour avoir vu appliquer un emplâtre à son voisin ; mais autre chose est un traitement qui ne guérit que celui qui s'y soumet ; autre chose, un châtiment qui profite à tous ceux qui le voient subir. D'ailleurs, la comparaison de Bion prouve tout justement ce qu'il cherche à nier. N'arrive-t-il pas tous les jours, en effet, qu'un médecin assujettisse un jeune homme à un traitement pénible pour le préserver d'un mal héréditaire? On ne le traite pas, parce qu'il est malade, mais de peur qu'il ne le devienne. Or il serait raisonnable de médicamenter un corps, uniquement parce qu'il provient d'un autre qui était vicié ; et lorsqu'il s'agit d'une âme qui renferme un mauvais germe, il faudrait attendre que le malade, devenu tout à fait incurable, découvrît à tous les yeux le fruit honteux mûri dans son cœur, comme dit Pindare! Pour l'homme, sans doute, il est difficile de connaître le cœur de l'homme, avant qu'il se révèle. Personne, toutefois, n'est assez simple pour croire que le scorpion ne reçoit son dard de la nature, qu'à l'instant où il pique : ainsi le méchant porte en lui le germe de sa méchanceté. Dieu donc, connaissant le fond de nos âmes, applique par anticipation,

à chacun de nous, le régime qui lui convient; il n'attend pas que l'épileptique ait eu un accès pour s'occuper de le guérir[1]...

Cette seconde argumentation soutenue d'une grande variété d'exemples, a, comme la première, emporté, chemin faisant, l'assentiment des interlocuteurs de Plutarque[2]. Ai-je besoin d'ajouter que de Maistre n'y contredit point? Sauf quelques transitions qu'il ajoute[3], et deux ou trois passages qu'il renforce de l'autorité de Platon, il se borne à traduire. Ce fonds d'idées est le sien[4]. Nous ne saurions, pour nous, complétement y souscrire. Ce système de l'hérédité des peines nous paraît inconciliable avec les progrès de la morale. Certes, nous aimons à voir les grands noms honorés dans la personne de ceux qui en ont reçu la noble succession; les grands noms sont le commun patrimoine de gloire d'une nation. Mais s'il ne nous déplaît point qu'on fasse aux descendants de Pindare leur part privilégiée, si nous nous inclinons volontiers devant les fils de Cimon, nous nous refusons à faire peser sur la postérité de Lacharès le poids d'un éternel héritage d'infamie. Nos meilleurs instincts répugnent à cette iniquité. Le principe en est effacé de nos lois. Le préjugé seul

[1] Des Délais de la justice divine, 19 à 21.
[2] *Ibid.*, 17, 19.
[3] Voir les §§ 29 et 31 de sa traduction.
[4] Voir ses notes 18 et 20.

semble le soutenir encore dans les mœurs. Mais il n'est pas de préjugé qui résiste longtemps au progrès de la conscience publique mieux éclairée. Nous nous séparons donc de Plutarque, sur ce point de sa thèse. Cette réserve faite, nous n'avons qu'à nous associer à l'admiration de Joseph de Maistre. L'argument de la solidarité des familles et des cités, renouvelé, il est vrai, d'Aristote et de Platon, est développé avec force; Proclus se l'est approprié dans son neuvième Doute, où il reprend l'objection de Timon[2], comme il a repris, dans le dixième, celle de Patrocléas. D'autre part, l'idée de Dieu, frappant les hommes pour les avertir et leur appliquant un traitement préventif qui les sauve, est d'une élévation toute chrétienne. Quel tableau plus saisissant enfin, que celui des âmes coupables, assistant, de l'autre monde, au châtiment de leurs descendants punis pour leurs propres fautes[1]! Penser à la souffrance de ceux auxquels on voudrait épargner toute souffrance, est-il rien de plus poignant? qu'est-ce donc de les voir souffrir et de s'en savoir la cause? Vivement ému de cette forme de châtiment, Plutarque y revient à la fin de sa discussion; et dans un morceau célèbre, où le mélange d'un touchant spiritualisme et d'un matéria-

[1] Aristote lui-même semble admettre la réalité de ce châtiment dans une certaine mesure. *Morale à Nicomaque*, I, 7, § 16; 9, § 6.

[2] Cf. Vacherot (ouv. et passag. cités), et le jugement qu'il porte sur cette « remarquable » argumentation, dont, il est vrai, il fait, à tort, exclusivement honneur à Proclus.

lisme grossier produit les plus étranges effets, il raconte à ses interlocuteurs la vision de Thespesius[1].

Toutefois, ce n'est pas vers ces idées de châtiment qu'inclinait naturellement la douce et riante imagination de Plutarque. S'il aime à suivre la destinée de l'homme au delà de la terre, c'est surtout pour lui en montrer l'accomplissement dans la réalisation du bonheur qu'il rêve ici-bas. Aussi ne serais-je pas éloigné de croire que le Dialogue sur l'Immortalité de l'âme, dont nous ne possédons qu'un fragment, faisait suite à l'entretien sur les Délais de la justice divine. Ce sont les mêmes personnages qui conduisent la discussion; et comme par une opposition calculée, tandis que le terrifiant tableau des peines du méchant était la conclusion du traité des Délais de la justice divine, ce sont ici les jouissances du juste dont Timon nous fait, en terminant, une description qui rappelle les pages les plus suaves des Champs-Élysées de Fénelon.

Il n'est pas impossible, d'ailleurs, de suppléer aux arguments qui devaient préparer cette description. Bien qu'il repousse formellement la pensée d'une immortalité quelconque des corps[2], Plutarque paraît parfois confondre l'identité du corps avec l'identité de l'âme[3]; parfois aussi, l'immortalité à terme des

[1] Des Délais de la justice divine, 22.
[2] Vie de Romulus, 28.
[3] De l'Inscription du temple de Delphes, 18.

stoïciens semble lui suffire[1]. Au fond, en cela comme en tout le reste, sa religion est celle de Platon. L'idée de l'infini et de la perfection, le goût de la vérité et de la félicité absolues, le besoin de justice, innés dans le cœur de l'homme et incomplétement satisfaits sur la terre, lui semblent des preuves d'une seconde vie[2], et comme un engagement, une promesse de Dieu[3]. Les preuves dussent-elles lui manquer, l'immortalité de l'âme est un espoir dont il ne laisserait pas de charmer sa pensée. « Malheureux », s'écrie-t-il en s'adressant aux épicuriens, « ceux qui se ferment à eux-mêmes et qui ferment aux hommes les portes d'une autre vie : ils sont comme le passager qui, battu par la tempête, sur un vaisseau fracassé, dirait à ses compagnons de voyage et se dirait à lui-même : Nous n'avons ni pilote pour nous conduire, ni étoiles pour nous guider ; mais qu'importe? nous serons bientôt brisés contre les écueils et engloutis dans l'abîme[4]. » L'immortalité de l'âme n'est pas seulement, aux yeux de Plutarque, l'ancre de salut après le naufrage ; elle est la force qui soutient, la lumière qui brille au milieu des ténèbres de la tourmente ; espérance de la mort, elle est en même temps, la confiance et la joie de la vie.

[1] Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 31.
[2] *Ibid.*, 26 et suiv.; De l'Exil, 17 ; Consol. à Apollonius, 36. D'Isis et d'Osiris, 1.
[3] Des Délais de la justice divine, 17.
[4] Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 23. Cf. 28, 29.

Quel que fût le lien du Traité sur l'immortalité de l'âme avec le Traité des Délais de la justice divine, la doctrine que Plutarque défendait sur ce point achève de mettre en lumière les idées qu'il cherchait à rétablir dans la conscience de ses contemporains. En face d'une société entraînée vers l'athéisme et la superstition, Plutarque s'était proposé de travailler, pour sa part, à ranimer dans les cœurs la croyance au Dieu de Platon. L'entreprise n'était pas, à ce qu'il semble, trop au-dessus de ses forces. Adversaire également décidé de ceux qui niaient Dieu et de ceux qui le dénaturaient[1], c'est avec une heureuse richesse d'arguments et une vivacité d'émotion parfois éloquente, qu'il soutient la cause d'une Providence rémunératrice et vengeresse, punissant tôt ou tard le coupable, récompensant assurément le juste, commandant le respect et digne d'amour. Que ces idées ne fussent pas nouvelles, il n'importe. Les idées ne valent pas seulement par ce qu'elles sont ; elles valent aussi par le moment où on les reproduit et par le tour qu'on leur donne. Ni la superstition n'a trouvé dans l'antiquité un adversaire plus sensé que Plutarque, ni la justice divine un plus chaleureux défenseur : et après le génie, qu'y a-t-il, en morale, de plus rare et de plus utile que le cœur et le bon sens?

[1] « Quid enim interest utrum Deos neges, an infames? » (Sénèque, *Épîtres*, 123, n° 16.)

Mais le Dieu de Platon rétabli, pour ainsi dire, dans les âmes, quel était le culte qu'il convenait de lui rendre; dans quelle mesure fallait-il admettre la réalité de son action sur le monde, par la divination, les oracles et les autres intermédiaires que les traditions du paganisme avaient consacrés? C'est ce que nous avons maintenant à étudier.

II

Plutarque et la restauration du paganisme. — De quels sentiments il s'inspire. — Sa polémique contre les épicuriens et les stoïciens. — Sa doctrine. Les génies, leur nature, leur rôle, leur influence : 1° sur les pratiques du culte, 2° sur les oracles. — De la crédulité de Plutarque — Conclusion.

Les traités théologiques de Plutarque n'eussent-ils d'autre intérêt que de nous montrer le philosophe aux prises avec le grand prêtre, l'étude en serait instructive et piquante ; mais la portée en est plus étendue et plus grave : sous l'appareil des discussions techniques qui en sont l'objet, ils touchent au fond même de l'entreprise de restauration païenne à laquelle son nom est resté attaché.

Ce qu'il est tout d'abord curieux de démêler et de suivre, ce sont les sentiments dont l'honnête moraliste s'inspire.

Le premier de tous incontestablement, c'est un sentiment de patriotisme. Quand, dans le cours de ses discussions, Plutarque faisait appel aux glorieux exemples des personnages les plus illustres de l'histoire grecque, ce n'est pas de lointains souvenirs que sa parole éveillait dans l'esprit de ses lecteurs : ses lecteurs voyaient chaque jour autour d'eux, dans les fêtes nationales, les derniers rejetons de la race des Thémistocle[1], des Cimon, des Pindare, des Héraclides eux-mêmes[2], récompensés effectivement des services de leurs ancêtres par d'éclatants priviléges.

Plus profond encore et plus vivace était le respect des traditions religieuses. La religion fut, pour ainsi dire, le dernier asile du patriotisme dans la société païenne. Ce n'est point au moment où les barbares entrèrent à Rome, c'est du jour où la foi chrétienne s'assit, avec Constantin, sur le trône des Césars que fut réellement consommée la ruine de l'empire Romain. Les barbares brisèrent le moule du monde antique, c'est le christianisme qui en changea l'âme. Maître encore des imaginations et des cœurs au premier siècle de l'ère chrétienne, le paganisme avait

[1] Vie de Thémistocle, 32.
[2] Des Délais de la justice divine, 13. Cf. 12.

perdu l'éclat et la pureté de son prestige, mais non l'autorité qu'il tenait d'une longue possession des esprits. L'immixtion des cultes de l'Égypte et de l'Orient en avait corrompu et brouillé les usages ; elle ne les avait pas détruits. Les temples et les sanctuaires s'étaient multipliés dans les villes, les divinités s'étaient accumulées dans les temples, sans qu'aucun autel nouveau se fût élevé nulle part sur les ruines d'un autel ancien. Les peuples se sentaient comme raffermis dans leur foi chancelante par cette fraternité obscure et mystérieuse de toutes les religions. Bien plus, moins on refusait à l'esprit nouveau, plus on se tenait aux formes traditionnelles du vieux paganisme. Les cérémonies de l'antique religion étaient célébrées suivant les rites; tous les actes de la vie s'accomplissaient régulièrement sous les auspices des Dieux[1]; on chantait, aux jours de fête, des vers qu'on ne comprenait plus[2]. Le monde païen, sentant confusément le sol trembler sous ses pas, s'attachait, comme dans une étreinte désespérée, à ce qu'il regardait comme la base de sa grandeur et la garantie de sa perpétuité. Lisez dans les Annales de Tacite la description de l'inauguration du Capitole brûlé sous Vespasien. Avec quelle grave et fière piété l'éloquent homme d'État s'incline devant

[1] Plutarque, *Préceptes du mariage*, I; *Consolation à sa femme*, 10. Cf. 4; *contre Colotès*, 22, 31.

[2] Quintilien, *Inst. or.*, I, 6. Cf. Cicéron, *des Lois*, II, 13.

ces divinités dégradées par la superstition ! Le souffle de son patriotisme, en passant sur ces ruines, les purifie ; le génie religieux de la vieille Rome revit tout entier dans ce solennel et imposant tableau[1]. Noble illusion de l'orgueil national, les destinées de Rome sont attachées par la raison émue du grave historien, comme par l'imagination du poëte, à « ce roc immobile ». Les Grecs admiraient cette constance de la foi romaine[2]. A en juger par Plutarque, ils n'avaient rien à envier aux Romains. Le temple de Delphes est, pour Plutarque, ce qu'était pour Tacite le Capitole. Et Plutarque ne se borne pas, comme l'historien latin, à célébrer, avec une majesté sans égale, les usages et les traditions du culte national. Époux, père, citoyen, il les observe. Ce sont les femmes qui, d'ordinaire, ouvrent la porte du foyer domestique aux superstitions étrangères[3]. Comme lui, Timoxène honore les dieux de son pays. Ils sont initiés aux mêmes mystères[4], ils sacrifient sur les mêmes autels[5] ; ils élèvent ensemble leurs enfants dans l'observation des rites béotiens[6]. Il est lui-même

[1] Tacite, *Histoires*, IV, 53. Cf. *Annales*, XI, 15 ; Valère Maxime, I ; Pline, *Lettres*, X, 97. Tite Live, *Préface ;* Horace, *Odes*, III, 6 ; Varron, dans saint Augustin, *Cité de Dieu*, VI, 2.

[2] Denys d'Halicarnasse, *Antiq. romaines*, I, 2.

[3] Préceptes de mariage, 19.

[4] Consolation à sa femme, 10.

[5] Dialogue de l'Amour, 2.

[6] Consolation à sa femme, 11.

enfin le ministre du dieu de Delphes, l'interprète dévoué, le vigilant défenseur des usages de son culte.

Cette patriotique fidélité à la religion de son pays ne lui coûtait, il est vrai, aucun effort, aucun sacrifice. La joie que laisse éclater Pline le Jeune, élevé à l'augurat, est une joie toute politique[1] : s'il relève, dans ses domaines, un temple consacré à Cérès, c'est afin qu'on en parle et qu'on célèbre son zèle pour la religion nationale[2]. Les jouissances que procure à Plutarque la pratique de son ministère de grand prêtre sont d'une touchante sincérité. Il aime à voir fumer l'encens, à diriger les chœurs aux robes blanches, à encourager les jeux sacrés, à distribuer les couronnes. Ces visites qu'il reçoit, ces discours qu'il tient sous les portiques du temple d'Apollon, enchantent son imagination, enivrent son cœur. Les pieux souvenirs qui débordent de sa mémoire reconstituent, pour ainsi dire, au pied des autels qu'il sert, tout l'appareil des solennités antiques. S'il est dans les devoirs du sacerdoce des moments fatigants et pénibles, il en est, disait-il, de si doux[3] ! Le charme qu'il trouvait à les remplir, avait fini par y intéresser sa vie ; « l'administration du temple du Dieu de Delphes était devenue la compagne insé-

[1] *Lettres*, IV, 8.
[2] *Ibid.*, IX, 39.
[3] Quelle part le vieillard doit prendre aux affaires de l'État, 6.

parable et nécessaire de sa vieillesse[1] »; la mort seule dut l'en détacher.

Enfin, une pensée plus haute préoccupait aussi, sans doute, la raison du sage directeur, témoin et confident des anxiétés de plus d'une conscience troublée. Ni la superstition et ses inintelligentes pratiques, ni l'athéisme et ses négations sèches ne sauraient suffire aux besoins de l'humanité. L'athéisme laisse les esprits dans le malaise, la superstition précipite les cœurs dans le désordre. Insuffisante même pour les âmes grossières, elle blesse les plus délicates. Sans doute, la société de l'Empire était profondément corrompue; mais au sein même de cette corruption germaient de purs et généreux instincts. Par un effet de la vive réaction qui suit ou accompagne toutes les grandes crises morales, le matérialisme dont nous avons signalé le débordement, avait engendré, particulièrement chez les femmes, des aspirations confuses, mais ardentes, vers tout ce qui répondait aux besoins de leur imagination exaltée et de leur cœur sans aliment[2]. De là, le crédit des cultes mystérieux[3] et le succès des thaumaturges. La foi au merveilleux n'est pas seule-

[1] Quelle part le vieillard doit prendre aux affaires de l'État, 1. Cf. 17.

[2] Tacite, *Annales*, XIII, 32.

[3] Sur les mystères de Bacchus, voir Plutarque, *Consolation à sa femme*, 10; *Des Délais de la justice divine*, 22; Cf. Heuzey, *Mission de Macédoine*, p. 128; *Revue archéologique*, avril 1864, p. 282.

ment le premier essor des sociétés naissantes ; elle est aussi parfois le dernier refuge des sociétés vieillies. Le scepticisme, par les dégoûts qu'il produit, ramène à la crédulité[1]. Non moins sensible que les satiriques, ses contemporains, aux désordres dont la crédulité était la source, mais touché de pitié pour les souffrances que ces désordres révélaient, Plutarque aurait voulu en trouver l'apaisement dans la justification raisonnée des croyances du paganisme.

L'entreprise était délicate. Mais Plutarque trouvait dans la philosophie même un soutien. La philosophie ancienne, en combattant le polythéisme, n'avait jamais cherché ouvertement à le détruire. Elle en discutait l'esprit ; mais elle en respectait les formes[2]. L'exil de Protagoras et de Diagoras et la mort de Socrate, avaient, de bonne heure, rendu circonspects les novateurs les plus hardis[3]. En creusant un abîme entre le ciel et la terre, Épicure laissait sub-

[1] On se convertit de fatigue. Voir un exemple curieux dans Plutarque, (*De la Cessation des Oracles*, 45.)

[2] Varron, dans saint Augustin, *Cité de Dieu*, IV, 27, 31. Cicéron cité par Lactance, *Inst. div.*, II, 3. « Non sunt ista vulgo disputanda, ne susceptas publice religiones disputatio talis extinguat. » Cf. id., *de la Divination*, II, 12.

[3] Diogène Laërce, II, 101, 116 ; V, 5, 6, 37, 38 ; VIII, 1, 19 ; Athénée, XIII, 92 ; XV, 52 ; Elien, *Hist. var.*, II, 23, 81 ; III, 36 ; Diod., Sic., XIII, 6 ; XIV, 37. Josèphe, *Contre Appion*, II, 37 ; Plutarque, *Vie de Périclès*, 32 ; *Des Opinions des philosophes*, I, 7, 7. Cf. Maury, *Histoire des religions*, etc., t. III, p 102 et suiv. — Pytha-

sister le culte des habitants du ciel comme un hommage dû à des êtres supérieurs, et ses disciples ne manquaient pas de se couvrir des ouvrages qu'il avait composés sur la piété[1]. Les stoïciens ne se défendaient pas moins de toute intention de porter le trouble dans l'Olympe, et leur système d'interprétation allégorique avait pour but de concilier la pensée philosophique avec les croyances vulgaires[2]. Nul, aussi bien, parmi les philosophes, n'avait jamais fait difficulté de se conformer aux pratiques du culte. Socrate honorait publiquement les dieux d'Athènes[3]; il n'était pas de statuette devant laquelle ne s'inclinassent certains épicuriens[4]; les stoïciens offraient des sacrifices sur tous les autels[5]. D'autre part, sur le fond même du sentiment religieux et sur la nécessité d'un culte, Plutarque se sentait appuyé par le témoignage de l'histoire et de la conscience universelle. « On trouverait aisément des villes sans murailles, des peuples

gore avait vu aux enfers Homère et Hésiode punis de leurs blasphèmes contre les Dieux (Diog. Laert., VIII, 1, 19). Aristote avait dû fuir, pour épargner à la philosophie une condamnation nouvelle. « Aristoteles, ne damnaretur, fugit. » (Sénèque, *Du Loisir du sage*, 32. Cf. *Quest. nat.*, VII, 30.)

[1] Cicéron, *De la Nature des Dieux*, I, 41, 44.

[2] *Ibid.*, II, 23; III, 16.

[3] Xénophon, *Mém.*, IV, 3, § 15; I, 3, § 1 à 3; Cf. Apulée, *Des Dogmes de Platon*, 16.

[4] Cicéron, *De la Nat. des Dieux*, I, 31.

[5] Plutarque, *Des Contradictions des stoïciens*, 6. — Pyrrhus avait rempli les fonctions de grand prêtre à Elis, sa patrie.

sans rois », disait-il, « mais citez-moi une ville qui n'ait pas son temple : on bâtirait plutôt une maison sans fondements, qu'une cité sans dieux[1]... » Fort de ces appuis, Plutarque se jette résolûment dans la lutte, et, on le sent dès l'abord, avec plus d'ardeur que de réflexion. C'étaient les doctrines des épicuriens et des stoïciens qui, vulgarisées avec le temps, avaient fini par ébranler, dans les esprits et dans les cœurs, le respect des traditions du culte national. Çà et là, notre moraliste s'arrête à les combattre. « Les rois sont des rois, dit-il aux épicuriens, opposant à leur système d'interprétation historique[2] les arguments que lui fournissent son honnête savoir et son bon sens; « nous connaissons tous Sésostris, Cyrus, Alexandre; et si, enflés d'un vain orgueil, ils ont usurpé le titre de dieux et se sont fait ériger des temples, à peine morts, qui ne le sait? leurs autels ont été renversés, leur culte est tombé dans l'oubli. Est-il bienséant, d'ailleurs, d'attribuer à des dieux des crimes qu'on rougirait de trouver dans sa propre famille et dans l'histoire de ses aïeux[3]? — Eh

[1] Contre Colotès, 31. Cf. le Traité *des Oracles en vers*, où un stoïcien, Sérapion, soutient la nécessité de respecter et de maintenir les croyances traditionnelles, § 18.

[2] Sur Evehmère et le système des épicuriens, voir particulièrement : Cicéron, *De la Nat. des Dieux*, I, 42; Polybe, XXXIII, 12, XXIV, 5; Diodore, V, 40; Pline, *Hist. nat.*, II, 7; Saint Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 18, 26.

[3] D'Isis et d'Osiris, 23, 24. Cf. Denys d'Halicarnasse, *Antiq. romaines*,

quoi! répond-il aux stoïciens à leur tour[1]: identifier les Dieux avec les vents, les rivières, les semences, les changements de la terre et les vicissitudes des saisons, Bacchus avec le vin et Vulcain avec le feu, Proserpine avec l'air qui pénètre les fruits de la terre et Cérès avec les moissons, est-ce autre chose que confondre les voiles, les cordages et les ancres d'un navire avec le pilote, les fils et la trame d'une toile avec le tisserand, les émulsions, et les boissons purgatives avec le médecin? Et comment regarder comme des dieux des choses privées de sens ou d'intelligence, et incessamment détruites par l'usage que les hommes en font pour leurs besoins[2]? » Mais le plus souvent, il ne discute pas, il s'emporte en invectives. « Votre plus grand crime, celui auprès duquel tous les autres ne sont rien », dit-il aux sectateurs d'Épicure, « c'est de nier qu'il y ait un Jupiter qui préside à la génération, une Cérès législatrice, un Neptune qui féconde les plantes... C'est vous, qui, dépouillant

II, 69. « Je n'ignore pas », dit-il, « que plusieurs philosophes expliquent par l'allégorie la plupart des fables les plus impures; mais cette philosophie n'est que celle du plus petit nombre : le grand nombre, le vulgaire, sans philosophie, prend toujours les fables dans le sens le plus infime; et alors, ou il méprise les dieux dont la conduite a été si dépravée, ou bien il arrive à ne pas reculer devant les actions les plus coupables, parce que les dieux ne s'en abstiennent pas. »

[1] Sur le système des stoïciens, voir Cicéron, *De la Nature des Dieux*, II, 23 à 25, 60, 62 à 64; III, 16.

[2] D'Isis et d'Osiris, 40.

les noms des dieux des titres qui y sont joints, avez en même temps aboli les cérémonies saintes, les mystères, les fêtes publiques. Et à qui voulez-vous donc que nous sacrifiions pour une heureuse culture ? comment célébrerons-nous les Phosphories, les Bacchanales, les cérémonies du mariage, dès le moment que vous supprimez les bacchantes, les prêtres qui portent les torches, ceux qui président aux sacrifices pour les travaux de la terre ? C'est la base de la société que vous ébranlez ; c'est aux intérêts les plus sacrés de l'âme humaine que vous portez atteinte[1]. » Son langage n'est pas moins vif à l'adresse des stoïciens. « Pourquoi », leur objecte-t-il, « pourquoi attaquer ce qui était universellement établi, et travailler à détruire les opinions que chaque peuple a reçues de ses ancêtres sur la nature des Dieux ? Vous voulez vous rendre compte de toutes les croyances, vous cherchez des motifs, des preuves... Ah ! prenez garde : si vous portez sur chaque autel un esprit de critique, rien n'échappera à l'impiété[2]. A chaque peuple ses croyances. La foi, que nos pères nous ont transmise depuis tant de siècles doit nous suffire; son ancienneté est la preuve de sa divinité; notre devoir est de la conserver à nos descendants intacte et pure,

[1] Contre Colotès, 22, 31.

[2] Μεγάλου μοι δοκεῖς ἅπτεσθαι... μᾶλλον δὲ ὅλως, τὰ ἀκίνητα κινεῖν. (*De l'Amour*, 13.)

sans mélange ni souillure[1]. » Ce n'est là, on le voit, qu'un cri d'alarme. Sur tout ce qui touche aux pratiques de la religion nationale, Plutarque ne le cache pas, sa maxime est celle d'Hérodote : « Là-dessus, bouche close[2]. » Il ne se laisse attirer sur le terrain de la discussion, que lorsqu'il s'agit des religions étrangères ; et alors, plus conséquent avec ses désirs qu'avec ses principes, après avoir solennellement déclaré qu'il convient de laisser à chaque peuple sa religion, il absorbe, pour ainsi dire, toutes les religions dans le sein de la religion grecque. Il rattache les Typhons aux Titans, Isis à Proserpine, Osiris à Bacchus[3], les Lévites aux prêtres de Lysius, les fêtes du Sabbat aux usages des Sabbes[4], non pour chercher la parenté philosophique des cultes de l'Égypte et de la Judée avec les cultes de la Grèce, mais pour en rapporter à la Grèce la commune origine. S'assurant sur ses intentions, tous les arguments lui paraissent légitimes et suffisants pour intéresser au maintien du culte traditionnel le patriotisme de ses contemporains.

[1] Dialogue de l'Amour, 13, 14 ; Des Oracles en vers, 18 ; Des Notions du sens commun contre les stoïciens, 31 ; D'Isis et d'Osiris, 23 ; De la face qui parait dans la lune, 1 ; De la Superstition, 3 ; Cf. Vie de Paul-Émile, 3, où il défend : παρανομεῖν τὸ θεῖον καὶ πάτριον ἀξίωμα τῆς εὐσεβείας.

[2] De la Cessation des oracles, 14, Propos de table, II, 3 ; De l'Exil, 17.

[3] D'Isis et d'Osiris, 25, 27 à 29. Cf. Vacherot, ouvrage cité ; tome I, Introduction, liv. III, p. 315 à 317 ; tome II, IIe partie, liv. II, p. 104.

[4] Propos de table, IV, 6 ; Cf. De la Malignité d'Hérodote, 11, 13, 14.

Conformément à l'esprit général de sa doctrine, il appelle, d'ailleurs, le sentiment à son aide. Il est utile de croire, disaient jadis les politiques [1] : il est si doux de croire, répète incessamment le grand prêtre d'Apollon [2]. Et il exalte le charme rassérénant des fêtes religieuses, comme un avant-goût de la félicité suprême ; il se plaît à faire voir l'image de la Divinité souriante planant par-dessus les statues aux pieds desquelles s'entassent les parfums et les guirlandes ; il montre, en quelque sorte, la Divinité elle-même descendant au milieu des fidèles pour prendre place au banquet sacré [3]. « Pour l'impie, » dit-il, » la cérémonie la plus auguste n'est qu'une pompe dénuée de sens, la prière une vaine formule, le sacrificateur, un cuisinier qui égorge un animal sans défense; mais pour celui qu'une pensée religieuse conduit dans les temples, et qui assiste avec recueillement à la célébration des mystères, il n'est pas de spectacle plus riant, pas de fête qui bannisse plus infailliblement du fond de l'âme toutes les tristesses, tous les découragements, tous les chagrins ». La piété était un instrument de politique usé; il en fait le plus sûr et le plus doux des moyens de bonheur.

[1] Cicéron, *Des Lois*, II, 7 et suiv.; Diodore, I, 2. Cf. Virgile, *Géorgiques*, II, 490.

[2] Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 21 à 23, 26, 28 à 30; De la Superstition, 9.

[3] Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 21.

Toutefois il fallait faire accepter ce bonheur à la raison; il fallait, interprétant les croyances du paganisme, justifier les hommages rendus à tant de divinités ennemies ou bienfaisantes et la confiance accordée à leurs organes, sans se mettre en désaccord avec l'idée d'une Divinité unique et providentielle. Là se posait le problème. Plutarque, rendons-lui cette justice, ne s'y dérobe point. Et toujours fidèle à ce sens pratique qui est sa lumière propre, c'est dans l'étude de la société qui lui avait révélé la gravité du mal qu'il en chercha le remède.

Après avoir passé par diverses phases, le merveilleux païen s'était, au premier siècle de l'ère chrétienne, particulièrement fixé et, pour ainsi dire, personnifié sous la forme des génies.

De tout temps, les génies avaient occupé une place considérable dans les conceptions cosmogoniques des poëtes et des philosophes. Ils formaient, pour ainsi dire, la chaîne d'or qui, dans leurs traités ou dans leurs chants, reliaient la terre au ciel : Homère, Hésiode, Pindare, Pythagore, Platon, Xénocrate, Chrysippe, en avaient célébré l'existence et l'action[1]. Au temps de Plutarque, ces rêves et ces hypothèses

[1] De la Cessation des oracles, 10, 11, 17, 20; D'Isis et d'Osiris, 25, 26; De la Tranquillité de l'âme, 15, 16; Contre Colotès, 30. Cf. Henri Martin, *Études sur le Timée*, t. II, p. 144 et suiv.; Plotin, traduct. de M. Bouillet, t. II, p. 92 et 550; Maury, *Hist. des relig. de l'antiq.*,

avaient revêtu, dans les esprits, une forme réelle, un corps.

Sous le règne de Tibère, nous raconte-t-il lui-même[1], un vaisseau égyptien, chargé de passagers, avait été arrêté soudain par un calme plat auprès des îles Echinades, et le courant l'avait porté vers les îles de Paxos. Tous les voyageurs étaient bien éveillés, et plusieurs passaient même le temps à boire, lorsque, tout à coup, on avait entendu une voix qui venait du côté des îles, et qui appelait Thamus avec tant de force, que tout le monde en fut saisi d'effroi. Ce Thamus était un pilote égyptien, dont très-peu d'entre les passagers connaissaient le nom. Celui-ci s'était laissé appeler deux fois sans paraître entendre : à la troisième fois, il avait répondu. Alors la voix qui l'appelait, avait dit : Lorsque tu seras à la hauteur de Palodès, annonce que le grand Pan est mort. Les voyageurs effrayés avaient délibéré s'il fallait obéir à cette injonction. Quant à Thamus, il avait déclaré que, si le vent soufflait lorsqu'il serait à la hauteur indiquée, il passerait, sans rien dire; mais que si le calme les arrêtait, il s'acquitterait de l'ordre qu'il avait reçu. Arrivés au pied de Palodès, le vent étant tombé de nouveau, Thamus était monté

t. III, p. 421 et suiv. On peut consulter aussi Binet, *Traité historique des dieux et des démons du paganisme;* Bayle, *Œuv. diverses*, t. III, p. 42 et suiv.; Benjamin Constant, *De la Religion*, ouv. cité, t. IV, liv. X.

[1] De la Cessation des oracles, 17.

sur la poupe du vaisseau, et, le visage tourné vers la terre, il avait crié que le grand Pan était mort. A peine prononçait-il ces mots, qu'on avait entendu des gémissements, comme de plusieurs personnes surprises et affligées. Tibère avait mandé Thamus, et, convaincu de la vérité de son récit, il avait fait faire les plus grandes recherches. Les savants, qu'il avait consultés à ce sujet, avaient répondu que le grand Pan était un génie, fils de Mercure et de Pénélope.

Dans le même Traité[1], Plutarque nous apprend que les îles semées dans la mer de la Grande-Bretagne passaient pour être la demeure d'un grand nombre de ces êtres surnaturels, dont elles portaient le nom. D'autres vivaient sur les bords de la mer Rouge, et avec eux, un être singulier qui tenait de leur nature et partageait leur existence. On allait le voir, le consulter. Il parlait plus particulièrement le grec; mais il était expert en toutes les langues. La difficulté était de le joindre. Une fois qu'on était parvenu jusqu'à lui, il ne se refusait à aucune question[2].

Ces étranges personnifications avaient si bien pris consistance dans les imaginations populaires, qu'elles en voyaient partout, à la moindre apparence d'un spectacle inaccoutumé. Sous Néron, « un acteur tragique, faisant une tournée en Espagne, s'était arrêté dans la

[1] De la Cessation des oracles, 18.
[2] *Ibid.*, I, 17, 18 et *passim*.

petite ville d'Hisposa A peine les pauvres habitants l'avaient-ils vu marcher à grands pas, se dresser sur ses cothurnes, ouvrir une large bouche et se draper dans sa robe, qu'ils avaient été saisis d'effroi; et, dès qu'il s'était mis à déclamer, ils s'étaient enfuis de toute part, criant que c'était un génie qui hurlait à leurs oreilles[1] ». A Rome même, et dans le palais des Césars, Apollonius de Tyane, quoiqu'il se défendît de toute action surnaturelle, n'avait pu se soustraire aux effets de la terreur produite par son nom. Quand, à la fin de sa vie, les vicissitudes de sa fortune l'avaient amené devant le tribunal de Domitien : « C'est un génie, un démon », s'était écrié le prince, « que vous introduisez là. Pour toi, sache-le bien », avait-il dit à Apollonius, « je ne te lâcherai pas, avant que tu te sois changé, sous mes yeux, en eau, en arbre ou en bête féroce ». Et il l'avait condamné comme démon[2].

Bien plus, nul ne faisait difficulté de croire que les génies étaient mêlés à tous les détails de la vie réelle. Un père avait subitement perdu un fils chéri, et demeurait inconsolable à la pensée que ce fils avait pu être empoisonné. Le génie de l'enfant lui apparaissait en songe et le rassurait. Un homme était atteint d'un mal soudain; une ville était en proie à un fléau: un génie

[1] Philostrate, *Vie d'Apollonius*, V, 9.

[2] *Id., ibid.* Cf. IV, 44. Voir Proclus, *De Decem dubitationibus circa Providentiam*, 9.

en était l'auteur. Deux voyageurs rencontraient un serpent qui leur barrait le passage : c'était un génie. Des génies, disait-on, présidaient à la maladie et à la santé, à la paix et à la guerre, à la vie des familles et à la vie des États, aux occupations domestiques et aux voyages; des génies inspiraient l'artiste, éclairaient le sage, donnaient des conseils aux malheureux que tourmentait l'incertitude de l'avenir. On les comptait par milliers, dirigeant les hommes dans toutes les épreuves de leur existence et de leur condition[1].

L'idée de l'influence des génies, autorisée par la tradition, était donc plus que jamais acceptée par la croyance générale. Elle paraissait offrir une prise satisfaisante aux esprits ; Plutarque s'en empara.

C'est surtout en telle matière qu'on voudrait trouver une exposition de système méthodique et complète. Malheureusement, nous sommes encore réduits, sur ce point, à recueillir çà et là, dans divers Traités, les idées de notre moraliste. Toutefois les textes sur lesquels nous pouvons nous appuyer, se contrôlant les uns les autres, forment un corps de doctrine suffisamment clair. En voici l'analyse.

[1] Plutarque, *Du Génie de Socrate*, 22 à 24, Cf. 13; *De l'Amour*, 12, 15; *Consolation à Apollonius*, 14; Maxime de Tyr, *Dissertations*, 14, 15, 25, 26; Dion Chrysostome, *Disc.* 25; Pline, *Hist. nat.*, II, 7; Lucain *Pharsal.*, IX, vers 6 et suiv.; Apulée, *Du Génie de Socrate*; Philostrate, *Vie d'Apollonius*; etc. Cf. Maury, *Des Relig. de l'antiq.*, t. III, p. 427 et suiv.

Comme la terre se change en eau, l'eau en air et l'air en feu, la matière tendant toujours à s'élever, de même, selon Plutarque, parmi les âmes humaines, celles qui ont été les plus vertueuses deviennent des héros, et les héros, des démons ou génies[1]. Êtres intermédiaires, réunissant les sensations corporelles aux perceptions intellectuelles, les génies sont aux dieux et aux hommes ce qu'est au triangle équilatéral, dont les trois côtés sont parfaitement égaux, et au triangle scalène, dont les trois côtés sont inégaux, le triangle isocèle, dont deux côtés sont égaux et le troisième inégal ; ce qu'est au soleil, qui ne doit qu'à lui-même son éternel éclat, la lune avec sa lumière empruntée et ses phases diverses. D'un autre côté, doués de passions comme l'homme, les génies sont naturellement, comme l'homme aussi, plus ou moins vertueux, selon qu'ils dominent ces passions ou qu'ils en sont dominés. Il y a donc de bons et de mauvais génies. De là, leur rôle et leur destinée. Chargés de veiller à l'exécution des arrêts de la providence et de la justice

[1] Οὐδὲν δεῖ τὰ σώματα τῶν ἀγαθῶν συναπέμπειν παρὰ φύσιν εἰς οὐρανόν, ἀλλὰ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ψυχὰς παντάπασιν οἴεσθαι κατὰ φύσιν καὶ δίκην θείαν ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δ' ἡρώων εἰς δαίμονας, ἐκ δὲ δαιμόνων, ἂν τέλεον ὥσπερ ἐν τελετῇ καθαρθῶσι καὶ ὁσιωθῶσιν, ἅπαν ἀποφυγοῦσαι τὸ θνητὸν καὶ παθητικὸν οὐ νόμῳ πόλεως, ἀλλ' ἀληθείᾳ καὶ κατὰ τὸν εἰκότα λόγον εἰς θεοὺς ἀναφέρεσθαι τὸ κάλλιστον καὶ μακαριώτατον τέλος ἀπολαβούσας. (*Vie de Romulus*, 28.) Cf. Maury, *Hist. des relig.*, t. I, ch. VI, p. 565. — Sur l'étymologie du mot Génie ou Démon, voir Creuzer, *Relig. de l'antiquité*, trad. Guigniaut, t. III, part. I, p. 2.

divines, préposés à la garde et à la direction des villes et des hommes, présidant aux cérémonies religieuses et à l'accomplissement des mystères, ils remplissent ces fonctions sous l'œil du Dieu souverain qui les récompense ou les punit, suivant leurs mérites. Les bons sont transportés dans les régions supérieures, où leur âme se dépouille des restes de son enveloppe terrestre ; les mauvais, c'est-à-dire ceux qui, dans l'exercice de leur rôle, se sont rendus coupables de colère, d'envie, de faveur injuste, sont exilés sur la terre et précipités dans des corps d'hommes ou d'animaux, d'où ils ne remontent qu'après une longue et pénible expiation ; parfois même, ils meurent[1].

Telles sont, d'après Plutarque, l'origine et la nature des génies; telles sont leurs fonctions et leur destinée. Je laisse de côté les fables qu'il avait brodées plus ou moins ingénieusement sur ce fond. Que les génies, répandus dans les régions éthérées, habitent plus particulièrement la lune; qu'il y ait, du côté de l'Occident, à cinq journées de navigation de la Grande-Bretagne, parmi trois îles à égale distance les unes des autres, une île, nommée Ogygie, où, sous la garde de Briarée,

[1] De la Cessation des oracles, 10 à 18; D'Isis et d'Osiris, 25 à 27; Contre Colotès, 30; Vie de Romulus, 28; Des Moyens de réprimer la colère, 9; De la Tranquillité de l'âme, 15 ; De l'Usure, 7; Des Délais de la justice divine, 4, 22; De l'Amour, 15 ; Des Opinions des philosophes, I, 8. Cf. Eusèbe, *Prépar. évang.*, V, 43 ; Saint Augustin, *De la Cité de Dieu*, VIII, 14

réside le vieux Saturne, servi par un peuple de génies qui, de ce commun séjour, se transportent sur les divers points de la terre ; ce n'est là qu'un mythe imité de celui de Platon ou opposé à celui d'Evhémère, et dont le seul but était de donner satisfaction aux besoins de l'imagination humaine, toujours jalouse, dans le merveilleux même, d'une sorte de précision[1]. Mais le seul principe de l'immixtion des génies dans la conduite du monde suffisait, aux yeux de Plutarque, pour lever toutes les difficultés dont il cherchait la solution. Dès lors, en effet, ce n'était plus la Divinité qui voyait avec complaisance, les hommes déchirer des victimes, dévorer des chairs crues, observer des jeûnes contre nature, se livrer à des lamentations bruyantes, à des propos obscènes, à des transports furieux: ces cérémonies n'avaient été établies que pour apaiser les mauvais génies et détourner les effets de leur méchanceté. Si autrefois on avait vu des immolations humaines, ce n'était pas que la Divinité eût jamais demandé de tels sacrifices; ces sacrifices avaient pour but de calmer le ressentiment de quelques génies malfaisants. C'étaient ces génies qui, pour assouvir leurs passions, avaient jadis frappé les villes et les campagnes des fléaux dont parlaient les poëtes; c'est à eux que se rapportaient les rapts, les voya-

[1] De la Face qui paraît dans la lune, 26 ; Cf. 25. D'Isis et d'Osiris, 25. Voir Chassang, *Histoire du Roman dans l'antiquité*, p. 187 à 189.

ges, les exils, les servitudes et toutes les aventures que la Fable mettait sur le compte des dieux. Et tandis que l'existence des mauvais génies déchargeait la Divinité de la responsabilité de tout mal, l'intermédiaire des bons génies permettait de faire remonter jusqu'à elle la source de tout bien. A eux appartenait le rôle de diriger les astres dans leurs phases bienfaisantes, la terre dans ses révolutions fécondes; à eux, de faire pousser les plantes nourricières et de veiller au rôle utile des animaux; à eux surtout d'éclairer l'homme par les avis de la divination[1]. Or, le lien véritable du ciel et de la terre, c'était la divination.

En effet, les diverses pratiques du culte n'étaient que l'expression des hommages rendus par l'homme à la Divinité; mais qui garantissait à l'homme que ses hommages avaient été accueillis? L'oracle. L'oracle était, pour ainsi dire, la réponse du ciel; l'oracle supprimé, toute relation cessait de l'autel au trône de la Divinité. Aussi était-ce le point de mire du scepticisme. La supercherie s'étant toujours aisément introduite dans le sanctuaire, l'attaque était facile. « Quelle chose si étonnante peut-il arriver sur la terre, sur la mer, aux villes et aux hommes, que quelqu'un ne puisse avoir prédite », disaient les incrédules? « Ce n'est même pas là ce qu'on peut appeler prédire, c'est prononcer, ou plutôt, c'est jeter dans l'espace des propos vagues et

[1] De la Cessation des oracles, 14, 15.

incertains, qui, flottant à l'aventure, sont recueillis par la fortune et justifiés par le hasard. Autre chose est que ce qui a été dit arrive, autre chose est de prévoir sûrement ce qui doit arriver. De ce que quelques oracles ont été vérifiés, il ne résulte pas qu'ils fussent vrais, au moment où ils ont été rendus. Le devin a été heureux ce jour-là : voilà tout[1] ». Le devin toutefois avait ses défenseurs. On se réunissait des points les plus éloignés de la terre pour se communiquer ce qu'on avait pu apprendre et observer, au sujet de tel ou tel oracle[2]; on arrêtait les voyageurs, on les interrogeait sur les différents procédés deconsultation[3]. Dès l'origine, la source de l'enthousiasme de la Pythie avait été, dans les écoles, un objet de controverse[4]; et c'était, pour ainsi dire, un point acquis à la science, que de l'antre de Delphes sortait un souffle qui produisait le délire; mais, suivant les uns, ce délire s'expliquait par l'action de la bile sur le système nerveux[5]; les autres en rapportaient la cause à une intervention directe de la Divinité. On reprenait toutes ces ques-

[1] Des Oracles en vers, 10.

[2] De la Cessation des oracles, 2; Des Oracles en vers, 1, 2, 4, 8, 17, 38; De l'Inscription du temple de Delphes, 1; Du Génie de Socrate, 1.

[3] De la Cessation des oracles, 51.

[4] De la Cessation des oracles, 50, 51. Cf. Scholiaste d'Aristophane, *Plutus*, 39; Strabon, IX, 3; Longin, *Traité du sublime*., XIII, 2; Justin, *Histoir*., XXIV, 6; Aristote, *De Mundo*, 4.

[5] Aristote, *Problèmes choisis*, 309, n° 1.

tions, on se demandait pourquoi la Pythie ne parlait plus en vers, pourquoi les oracles avaient cessé, quel était le sens des vieilles inscriptions gravées sur le frontispice du temple de Delphes. Si l'on avait pu pénétrer le secret de l'antre de Trophonius[1]!

Plutarque n'en souhaitait pas tant. Il ne voulait que rendre acceptable, suivant les vraisemblances, le principe même des oracles, et, par une explication raisonnable de la divination, conserver à l'homme, pour ainsi dire, une porte ouverte vers le ciel.

L'existence et l'influence des génies semblaient y suffire; sur l'une il établit le principe de la puissance divinatrice; par l'autre il en expliqua les effets.

L'âme humaine, posait-il en principe, porte en soi le germe de la puissance divinatrice; et il en donnait pour preuve que les génies, qui ne sont que des âmes affranchies du corps, en possèdent le don. « Le soleil ne devient pas lumineux, lorsqu'il sort d'un nuage », disait-il, présentant sa pensée, comme toujours, sous une image; « mais, brillant de sa nature, il ne paraît obscurci qu'à cause du brouillard qui le couvre; de même, l'âme n'acquiert pas la faculté de la divination, quand elle est sortie du corps comme d'un nuage, elle la possède; seulement, tandis qu'elle y est enfermée, le grossier élément auquel elle est unie pendant la vie,

[1] Du Génie de Socrate, 21.

en amortit l'activité, en étouffe l'éclat[1] ». Toutefois, ajoutait-il, il est des personnes en qui cette puissance se développe sous des influences favorables à ses effets: c'est-à-dire quand leur âme purifiée se trouve en rapport avec les génies qui président à leur vie, ou qui sont spécialement préposés à la garde de certains lieux et à la direction de certaines fonctions[2]. Telle elle s'était jadis produite chez Socrate, par exemple ; telle elle se produisait, chaque jour, chez la Pythie. Le démon de Socrate n'était point une vision, une voix, un éternuement, un être, un phénomène quelconque: l'âme du philosophe, pure de toute passion, n'ayant de commerce avec le corps que pour les besoins indispensables de la vie, était en rapport intime avec son génie, dont la pensée lui apparaissait comme une brillante lumière[3]. De même, l'enthousiasme de la Pythie était

[1] De la Cessation des oracles, 39. Cf. Cicéron, *De la Divination*, I, 31 : « Inest in animis præsagitio extrinsecus injecta atque inclusa divinitus. » Voir aussi Platon, *Phèdre*, § 47, 108 ; *Timée*, § 47 ; *Ion*, § 5, et Diodore de Sicile, liv. XXXVIII, fragm. 15; liv. XVIII, ch. I

[2] De la Cessation des oracles, 40.

[3] Du Génie de Socrate, 20; Vie de Nicias, 13; Vie de Coriolan, 32; Vie de Numa, 4. Cf. Cicéron, *De la Divination*, I, 54 et suiv.; Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, II, 1 ; Maxime de Tyr, *Dissertations*, 14 et 15; Origène, *Contre Celse*, VI, 8 ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIII, 8. « On s'est trompé en parlant du démon ou du génie de Socrate, » dit M. Ad. Garnier ; « le Dieu dont parlait Socrate est la Divinité de tout le monde (τὸ δαιμόνιον) — (Xénophon, *Mémoir*., liv. I, ch. I, § 2, et liv. IV, ch. III, § 14 ; Platon, *Eutyphron*, § 2),— qui n'avait point pour lui de voix particulière, mais qu'il écoutait, disait-il, avec plus de piété que le reste des

l'effet de certaines vapeurs qui, purifiant son âme, lui permettaient d'entrer en intelligence avec le génie spécial qui préside à l'oracle de Delphes et qui, par une soudaine intuition, lui faisait percevoir la vérité[1].

Ces principes posés, si on demandait pourquoi ce don de divination était si rare chez les hommes et d'où venait que les oracles de la Grèce avaient dégénéré, Plutarque n'était plus embarrassé d'y répondre. Combien y a-t-il d'hommes, disait-il, et même de sages, chez lesquels la faculté divinatrice puisse librement s'exercer, c'est-à-dire qui tiennent leur esprit ouvert à l'influence de leurs génies[2]? D'un autre

hommes. Platon nous apprend que Socrate tombait souvent dans une contemplation profonde qui se prolongeait longtemps, et dont rien ne pouvait le distraire — (*Banquet*, traduction de M. Cousin, t. VI, p. 241 et 337). — C'était sans doute pendant ces moments d'extase qu'il croyait entendre la voix divine. » *De la Morale de l'antiquité*, p. 109. — « Les Dieux, » disait Apollonius de Tyane, qui se comparait volontiers à Socrate en se mettant au-dessus de lui, « les Dieux voient ce qui arrivera, les hommes ce qui est arrivé, les sages ce qui est sur le point d'arriver » ; (Philostrate, *Vie d'Apollonius*, liv. VIII, ch. VII), et il déclare que, pour lui, il tient cette faculté de l'observation du régime pythagoricien — — (liv. VI, ch. II), — lequel conserve aux sens une subtilité inconnue aux autres hommes. — On connaît, d'autre part, la discussion et la conclusion de M. le Dr Lélut, pour qui Socrate « n'a été que le représentant, le martyr sans doute, mais à coup sûr, l'expression au moins hallucinée de la raison, de la philosophie et de la vertu ». *Du Démon de Socrate*, part. I, ch. IV; nouv. édit., p. 220. — Ces diverses opinions sont peut-être, au fond, plus rapprochées qu'il ne semble les unes des autres; elles n'ont du moins, à notre avis, rien d'absolument incompatible.

[1] De la Cessation des oracles, 40 à 45.

[2] Du Génie de Socrate, 20.

côté, alors que tout, en ce monde, change et se modifie, comment les oracles auraient-ils échappé à la loi commune[1] ? — Mais ils ont cessé, c'est preuve d'abandon. — Cessé ? non pas : le nombre en a seulement diminué, et c'est preuve de sagesse. Plus éclairés, les hommes ont naturellement moins recours aux lumières de la divination : Dieu mesure les secours aux besoins. Ce dont il y aurait lieu d'être surpris bien plutôt, ce serait que la Providence prodiguât inutilement ses avis, qu'elle les laissât s'écouler comme les eaux qui se perdent dans des fuites souterraines, ou se dissiper dans les airs, comme ces échos qui renvoient les cris des pâtres et des troupeaux à travers les déserts[2]. D'ailleurs, la vertu fatidique d'un lieu tenant à deux causes, une cause occasionnelle et une cause efficiente, les vapeurs ou émanations du sol qui purifient l'âme de la Pythie et la présence des génies qui l'illuminent, naturellement, cette vertu perd ou gagne en intensité, selon l'action plus ou moins intense de ces deux causes. Or, d'une part, les vapeurs ou émanations d'un sol s'épuisent et se perdent, comme les mines, les carrières et les sources[3]. D'autre part, les génies, dans le rôle providentiel qui leur est confié, se transportant d'un pays dans un autre et dispa-

[1] De la Cessation des oracles, 7.
[2] *Ibid.*, 8.
[3] *Ibid.*, 43, 44.

raissant après une certaine durée, selon qu'ils ont eux-mêmes mérité une peine ou une récompense, il arrive que les oracles se transportent et disparaissent avec eux, « semblables à des instruments de musique, qui ne résonnent plus dès que le musicien cesse d'en jouer[1] ».

Portant la question sur un autre terrain, se plaignait-on que la Pythie ne parlât plus en vers: Quoi donc! répliquait-il, estime-t-on que le crédit de la philosophie soit compromis, parce qu'après s'être exprimée en vers par la bouche des Orphée, des Hésiode, des Parménide et des Xénophane, elle ne rend plus maintenant ses oracles qu'en prose[2]? est-il juste d'ailleurs, de demander à une femme ignorante et qui n'a pour elle que sa vertu sans souillure, d'emprunter un langage qu'elle ne comprendrait pas? La trompette ne peut rendre le son de la guitare; et l'on n'exige pas des hérons, des roitelets et des corbeaux, que l'on croit les messagers des dieux, qu'ils s'énoncent avec l'éloquence des hommes[3]. — Mais autrefois? — Autrefois d'abord, il y eut bon nombre d'oracles qui s'exprimaient en prose[4]. Ensuite, c'était le temps où les vers étaient, pour ainsi dire, la mon-

[1] De la Cessation des oracles, 38.
[2] Des Oracles en vers, 18.
[3] *Ibid.*, 22. Cf. 21.
[4] *Ibid.*, 23. Cf. 19, 20.

naie courante du langage[1]. De plus, la langue poétique, étant moins claire, convenait mieux alors à la gravité des questions adressées à l'oracle et au caractère des personnages qui les adressaient : pour protéger les jours de ceux qui lui servaient d'interprètes contre des hommes grossiers toujours prêts à abuser de leur force, il fallait que le dieu enveloppât ses réponses de quelque obscurité ; non qu'il songeât à étouffer la vérité, mais en la faisant passer à travers le voile du langage poétique, il rompait, pour ainsi dire, et divisait les rayons d'une lumière trop vive, il lui ôtait ce qu'elle aurait eu de dur et de blessant[2]. Enfin, dans le temps où les hommes, manquant des ressources de l'écriture, avaient tant de choses à se mettre dans la mémoire, la forme du vers était un soulagement[3]. Aujourd'hui, les esprits sont tranquilles, les questions qu'on pose à l'oracle n'ont plus d'importance, nous disposons de toute espèce de moyens de souvenir : à quoi bon les figures de la poésie ? elles seraient un non-sens, une vaine et ridicule dépense d'esprit. Au surplus, la Pythie, lorqu'elle monte sur le trépied, est bien plus occupée de la vérité de ses réponses que d'une gloire stérile, et elle a raison. C'est à nous d'entretenir en nous les mêmes disposi-

[1] Des Oracles en vers, 24.
[2] *Ibid.*, 25, 26.
Ibid., 27.

tions de respect pour les communications divines dont elle est l'organe[1].

Plutarque croyait avoir ainsi réponse à tout. Dans sa pensée que nous avons, autant qu'il est possible[2], reproduite fidèlement, de même que les sacrifices, les cérémonies et les fêtes du polythéisme s'arrêtaient, pour ainsi dire, aux autels des génies, sans remonter jusqu'à la Divinité suprême, de même les défaillances et les vicissitudes des oracles, effets inévitables de l'intervention variable des génies, n'en altéraient pas le divin principe. Toutes les fables du polythéisme se trouvaient donc expliquées, sans que la bonté ou la grandeur de la Divinité en reçussent aucune atteinte; toutes les croyances, toutes les pratiques du culte paraissaient

[1] Des Oracles en vers, 28, 29.

[2] Il n'est pas toujours aisé de suivre la pensée de Plutarque dans l'agréable dédale de sa composition. Il laisse si librement les opinions les plus opposées se développer et s'affirmer; à la question principale qu'il traite, il ajoute et mêle tant de questions accessoires, qu'il y faut regarder d'assez près pour ne pas perdre le fil. Toutefois il a son procédé, qu'on arrive à reconnaître. Ce procédé consiste à donner successivement la parole aux défenseurs des systèmes extrêmes, et à réserver la conclusion de la discussion au personnage principal du dialogue, qui est presque toujours celui qui a posé la thèse, et, qui le plus souvent, se trouve avoir avec Plutarque lui même un lien intime de parenté, soit d'esprit, soit de cœur. Dans les traités sur les Oracles, par exemple, c'est son maître Ammonius, son frère Lamprias et son fidèle condisciple Théon qui, après avoir établi le champ de la question, en restent les maîtres. Nous nous croyons donc fondé à croire que ce sont leurs conclusions, dont nous avons essayé de dégager l'esprit, qui expriment la vraie pensée de Plutarque.

justifiées, sans que la majesté et la pureté de sa puissance en fussent amoindries. Bien plus, les génies étant les intermédiaires du Dieu souverain, quoi de plus naturel, de plus raisonnable même, que de les apaiser ou de les remercier, et de s'en rapporter à leurs avis, comme émanant du ciel ?

C'est en réconciliant, suivant cette mesure, les doctrines de la philosophie spiritualiste et les traditions de la religion nationale, Homère et Platon, que le fidèle grand prêtre d'Apollon aurait voulu ramener au pied des autels du paganisme la foule arrachée aux mortels malaises de l'athéisme et aux dégradantes erreurs de la superstition. Mais, quand pour se soutenir, une religion en est réduite à faire appel au patriotisme de l'homme, quand elle n'a plus à lui montrer dans l'observation des pratiques du culte qu'un aimable moyen de tranquillité, quand enfin désespérant de se faire accepter par la raison, elle ne cherche plus qu'à ne la point blesser, en vain travaille-t-on à l'étayer : sa base est ruineuse ; l'exaltation du patriotisme le plus pur, les pompes du cérémonial le plus doux, les arguments du bon sens le plus honnête et le plus ingénieux ne sauraient raffermir dans les âmes les antiques croyances.

Plutarque avait-il confiance lui-même dans le succès d'une telle entreprise ?

Plutarque, sans doute, est bien de son temps, de ce

temps où Tacite écrivait en tête de ses *Histoires :* « Je croirais manquer à la gravité de mon rôle en recherchant, pour plaire au lecteur, les agréments du merveilleux et de la fiction ; toutefois je n'oserais ébranler la foi acquise à des traditions accréditées[1] ». Les présages, les oracles, les songes, les accidents extraordinaires occupent dans ses Parallèles et dans ses Traités une place considérable; il a, naturellement, l'imagination ouverte au merveilleux : le don supérieur qu'il possède de se transporter tout entier, pour ainsi dire, dans les siècles dont il raconte l'histoire et de pénétrer au cœur des personnages dont il retrace la vie, lui fait trouver, dans les prodiges que la foi des peuples a attachés à leurs actions, un réel intérêt. En principe d'ailleurs, et conformément à ses habitudes de respect pour la tradition, il pense que, sur les questions d'observances religieuses, il vaut mieux pécher par confiance que par incrédulité[2]; ou du moins, qu'entre la confiance naïve et l'incrédulité présomptueuse, le devoir du sage est de se tenir dans les termes d'une grave réserve[3]. Il ne se refuse pas à admettre enfin, nous venons de le voir, qu'entre l'homme et la Divinité, il puisse exister, par des intermédiaires surnaturels, un certain échange de pen-

[1] *Histoires*, II, 50.
[2] Parallèle de Crassus et de Nicias, 5.
[3] Vie de Camille, 6 ; de Coriolan, 32 ; de Numa, 4.

sées. Mais cette croyance philosophique, ces habitudes de respect pour ce qu'il regarde comme propre à maintenir l'esprit de piété chez les peuples, ce charme qu'il trouve lui-même à se laisser émouvoir par tout ce qu'il raconte, ne l'entraînent point; et il nous semble que Montaigne n'était pas trop mal inspiré par ses sympathies, quand il répondait à Jean Bodin qu'à « le charger d'avoir prins pour argent comptant des choses incroyables et impossibles, c'était accuser de faulte de jugement le plus judicieux aucteur du monde[1] ». Généralement, en effet, si Plutarque, après avoir laborieusement recueilli toutes les traditions plus ou moins vraisemblables de l'histoire, se fait un devoir et un plaisir de les citer, bien loin de se méprendre sur leur valeur réelle, il se tient en garde, et il prévient. Le plus souvent, du moins, il écarte les fables en les rappelant[2]; à côté de l'explication merveilleuse des choses, il présente une explication naturelle[3]; ou si l'explication naturelle lui échappe, « pour nous advertir et tenir en bride notre créance », comme dit Montaigne, il ajoute, mettant à couvert sa propre responsabilité : on prétend, on assure, la tradition rapporte[4]... Il ne fronde point les croyances et les tra-

[1] *Essais*, II, 32.

[2] Vie de Thémistocle, 25, 32.

[3] Vie de Timoléon, 27 ; de Marius, 17, 26 ; de César, 66 ; de Lucullus, 24; de Cicéron, 2, etc.

[4] Vie de César, 63 ; de Lysandre, 11; de Sylla, 11; de Numa, 12, etc.

ditions, mais il les juge. Il n'est point dupe des complaisantes supercheries des Mages[1]; il accuse clairement les rois de Sparte d'ajouter aux paroles de l'Oracle[2], et Alcibiade d'avoir à ses ordres des devins[3]; une éclipse pour lui est une éclipse; si les oies du Capitole ont crié, c'est, dit-il, qu'elles avaient faim[4]. Dans les songes, il ne voit communément que les indices d'une préoccupation fixe, d'une pensée tendue[5]. Il va même parfois jusqu'à repousser résolûment, comme invraisemblable, tout ce qui dépasse l'idée qu'il s'est faite de la puissance divine[6]; et ce n'est pas sans un sourire de bonhomie intelligente qu'il fait raconter par les exégètes du temple de Delphes les prodiges, plus ou moins bizarres, accrédités sur les usages ou les objets du culte d'Apollon[7]. S'il expose avec respect les diverses interprétations symboliques des habitudes religieuses des différents peuples, il n'engage pas son opinion personnelle dans la discussion[8]. Que dans la fameuse inscription du temple de Delphes, le mathématicien cherche la consécration de l'importance du

[1] Vie d'Alexandre, 18.

[2] Vie de Lycurgue, 6.

[3] Vie de Nicias, 13. Cf. Vie d'Alexandre, 25.

[4] Vie de Camille, 27.

[5] Du Progrès dans la vertu, 12; De la Superstition, 3, 8; Des Opinions des philosophes, V, 2.

[6] Vie de Coriolan, 37, 38.

[7] Des Oracles en vers, 2 à 5, 13, 17; De la Cessation des Oracles, 3.

[8] De l'Inscription du temple de Delphes, 4 à 17.

rôle joué par le nombre cinq appliqué au système du monde, le dialecticien, la glorification de la formule du raisonnement, il laisse librement éprouver toutes les conjectures, « comme une monnaie[1] ». Pour lui, il envisage la question de plus haut[2]. L'unité et la grandeur du dieu de Platon, voilà ce qu'il a par-dessus tout à cœur de dérober à la controverse pour lui-même et pour ceux qu'il laisse pleinement entrer dans le secret de sa conscience. Au-dessus de cette foule de génies répandus entre le ciel et la terre, planait, dans sa pensée, l'Être unique et souverain, devant lequel il s'inclinait avec amour et respect ; et ce polythéisme pratique, auquel il cherchait à rendre une âme, avait, au fond de son cœur, le monothéisme pour point de départ, comme pour but.

C'est à ce titre que ses Traités de théologie méritent une place dans l'histoire de la philosophie, à côté de ses œuvres de polémique philosophique proprement dite. Quant à la tentative de restauration païenne à laquelle ils se rattachent, quelque instructive, quelque touchante qu'elle soit par le sentiment qui en est l'âme, elle n'est qu'une épisode de la chute du polythéisme. C'est en vain que, se drapant dans son

[1] De la Cessation des Oracles, 21.

[2] Des Oracles en vers, 20 ; de la Cessation des Oracles, 2, 8. Cf. De l'Inscription du temple de Delphes, 17 et suivants ; D'Isis et d'Osiris, 2, 3, 4, 7, 11, 20, 45, 58, 64, 67.

costume de grand prêtre et ceignant de fleurs ses cheveux blancs, il entonnait au pied des autels du dieu de Delphes, en présence du peuple assemblé, un hymne de reconnaissance et de foi : tout autour de lui, il ne l'ignorait pas, les échos répétaient, comme jadis les rivages de Palodès : « Le grand Pan est mort ». Et la lumière s'était levée de l'Orient.

CHAPITRE III

DE L'EFFICACITÉ DE LA MORALE DE PLUTARQUE

De la perpétuité des œuvres de morale. — Des caractères de l'enseignement de la morale pratique. — Méthode de Plutarque. — Du rôle de l'imagination dans ses œuvres. — Rabaisse-t-il les grands hommes? — Quelle part il fait à la peinture du vice. — Esprit de sa doctrine — Sénèque: sa vie et ses ouvrages, sa grandeur; le stoïcisme et ses maximes. — Familiarité pratique et virile des préceptes de Plutarque; l'effort de tous les jours, l'habitude. — Plutarque écrivain. — Ses traducteurs: Amyot. — Ses inégalités — Conclusion. — Ce qu'on a reproché à la morale de Plutarque. — Ce qui lui manque.

Des diverses réformes auxquelles Plutarque travailla, nous l'avons vu, aucune n'aboutit; et pouvaient-elles aboutir? On ne remonte pas le cours des temps, on n'arrête pas les progrès d'une décadence qui se précipite. La restauration religieuse à laquelle Plutarque travailla était inutile; le réveil politique qu'il appelait de ses vœux, impossible; et les infirmités sociales auxquelles il eût voulu remédier étaient de celles dont aucun enseignement moral n'a jamais

complétement guéri l'humanité. Sa voix se perdit donc dans le temple et dans la cité; elle ne trouva guère d'écho que dans la famille, où tous les sentiments honnêtes dont il trace les règles, étaient à développer plutôt qu'à produire. Mais c'est le privilége du moraliste que ses ouvrages exercent, par delà le temps qui les a vus naître, leur plus féconde influence. Toutes les autres productions du génie humain ont, pour ainsi dire, leur destinée. Après avoir plus ou moins longtemps brillé d'un vif éclat, un jour vient où cet éclat pâlit; mortes à la popularité, elles ne vivent plus que dans l'éternelle admiration des hommes de goût. Poésie épique, poésie dramatique, pastorale ou lyrique, traités de philosophie et de critique, passent tour à tour par ces vicissitudes de faveur et d'oubli. L'œuvre du moraliste a cet avantage que, toujours utile, elle se transmet d'un siècle à l'autre, grandissant ou se soutenant à travers les âges, pour peu qu'elle réponde aux instincts généraux et aux besoins permanents de l'humanité. Ce n'est donc pas seulement de ses contemporains que le moraliste est justiciable; c'est au tribunal de la postérité, sous les yeux de laquelle se sont développés tous les effets de son œuvre, qu'il faut l'amener pour le juger.

Nous savons déjà que Plutarque n'a pas à craindre cette épreuve. La modeste renommée dont il jouit de son vivant est loin d'être en proportion avec la gloire

qui, presque aussitôt après sa mort, s'empara de son nom, et consacra ses ouvrages. S'il n'a pas été le maître de Trajan, il ne paraît pas douteux que son neveu Sextus de Chéronée, l'un des précepteurs de Marc-Aurèle, ait dû à ses leçons le meilleur de l'aimable sagesse qu'il fit passer dans l'âme de son illustre disciple; et il a été « l'instituteur » d'Henri IV. « Vive Dieu, m'amie », écrivait le vieux roi à sa femme, « vous ne m'auriez rien sçu mander qui me fût plus agréable que la nouvelle du plaisir de la lecture qui vous a prise. Plutarque me sourit toujours d'une fraiche nouveauté. L'aimer, c'est m'aimer : car il a été l'instituteur de mon bas âge ; ma bonne mère à qui je dois tant, et qui avait une affection si grande de veiller à mes bons déportements, et ne voulait pas, ce disait-elle, voir en son fils un illustre ignorant, me mit ce livre entre les mains, encore que je fusse à peine plus un enfant à la mamelle[1] ». Et ce n'est pas seulement Henri IV, ce sont les interprètes les plus accrédités de la morale moderne, nous l'avons vu, qui témoignent à l'envi de leur reconnaissance personnelle et de la reconnaissance de tous les bons esprits pour les préceptes du sage de Chéronée.

Quel est donc le secret de « cette efficace universelle », comme disait Amyot ?

Étudier les passions suivant leurs lois, ou en mon-

[1] Lettre à Marie de Médicis, 3 septembre 1601.

trer les effets par des exemples, telles sont les deux voies qui s'offrent au moraliste pour exposer les vérités morales. L'étude des lois est plus particulièrement le domaine du philosophe et du penseur solitaire. Dès qu'il s'y est une fois établi, il s'y enferme volontiers. Quel exercice plus généreux, en effet, et quel plus noble plaisir que d'approfondir, dans le silence de la méditation, l'étude des bons et des mauvais penchants du cœur humain, d'en chercher, en soi ou chez les autres, le germe fécond et d'en suivre par la pensée tous les développements? Si le triomphe du poëte est de voir la passion à laquelle il veut communiquer le souffle de la vie, prendre peu à peu, dans son imagination, une forme concrète, un corps, quelle ne doit pas être, pour le philosophe, la joie d'arriver, par l'analyse, jusqu'à la racine des vices et des vertus, d'en saisir et d'en amener au jour les ramifications infinies? Et qu'il porte dans sa méditation la froide raison d'un Aristote ou la logique passionnée d'un Pascal, la finesse aiguisée d'un la Rochefoucauld ou la pénétration émue d'un Vauvenargues, ses observations sont une source profonde de vérités qu'il ouvre à l'humanité, un étincelant foyer de lumière qu'il allume dans le chemin de la vie. Mais si profonde est la source, si brillant est le foyer, que tous n'y peuvent puiser ou en soutenir l'éclat. Fruit du travail de quelques esprits d'élite, l'analyse psychologique des pas-

sions reste la jouissance du petit nombre : est-il beaucoup de pages du philosophe de Stagire ou de l'éloquent solitaire de Port-Royal qui soient populaires et qui puissent le devenir ?

Bien autrement général et puissant est l'effet de l'exemple. Non-seulement, il place la vérité à la portée de la foule inexpérimentée et distraite ; mais il la met en lumière d'une manière tout à la fois plus saisissante et plus douce. Il y a toujours dans la forme de la leçon morale, si habilement qu'elle soit présentée, quelque chose d'inquiétant pour notre amour-propre ; et bien qu'il nous reste toujours la ressource de ne l'accepter que pour le compte d'autrui, nous la souffrons impatiemment, par cela seul qu'elle est une leçon. L'exemple, ne s'imposant pas, a l'avantage de profiter à tous, sans blesser personne : à voir quelqu'un marcher droit, chacun, instinctivement, se redresse[1]. La leçon, d'ailleurs, n'est qu'un avis qui frappe ; l'exemple est un modèle qui excite et encourage. « J'aime les exemples », disait le bon Amyot[2], « pour ce qu'ils sont plus aptes à esmouvoir et à enseigner que ne sont les arguments et les preuves de raison ; je les aime surtout, pour qu'ils ne monstrent pas seule-

[1] « Que faut-il faire, » demandait-on à l'un des sept sages (Anacharsis), « pour éviter l'ivresse ? » — « Regarder ceux qui sont ivres, » répondit-il. (Stobée, édition de Tauchnitz, I, p. 298).

[2] Préface des *Vies parallèles*.

ment comme il fault faire, mais aussi impriment affection de le vouloir faire, tant pour une inclination naturelle que tous les hommes ont à imiter, que pour la beauté de la vertu qui a telle force, que partout où elle se voit, elle se fait désirer et aimer[1] ».

C'est à propos des Parallèles qu'Amyot fait cette réflexion ; mais c'est au génie même de Plutarque qu'il l'applique. En effet, ni les définitions ingénieuses, ni les descriptions piquantes ne font défaut à notre moraliste ; mais définitions ou descriptions, il faut qu'il les conduise jusqu'au trait d'histoire ou jusqu'à la comparaison tirée de la nature, pour être satisfait ; il ne s'arrête dans le développement de sa pensée, que lorsqu'il l'a revêtue d'une image ou d'un nom propre ; il étudie les caractères par le dehors, il les considère et les montre comme il veut qu'on les voie : en action.

Ainsi le comportait la nature de l'enseignement qui avait été l'origine première de ses Traités. Le maître de philosophie, disait-il, ne doit pas chercher, en dehors de la vérité, l'attrait de son enseignement ; et conformément à ce principe, il se défendait de toute idée de « parer sa morale ». Pour instruire la foule, il fallait pourtant bien la retenir. Les anecdotes, les traits d'héroïsme des siècles passés, toutes ces surpri-

[1] Cf. les Préfaces de Creuzer et de Xylander.

ses de rapprochements et de citations, qui ne coûtaient rien à sa brillante et riche mémoire, étaient l'appât qu'il offrait à ces auditoires plus ou moins blasés[1].

Il y trouvait lui-même son compte. Chercher, dans le silence de la méditation, les grandes lois du monde moral, est le plus élevé et le plus pur des plaisirs; mais c'est le plaisir austère des esprits plus curieux de se donner à eux-mêmes le spectacle des choses de ce monde, que de le tourner à l'instruction d'autrui. Il est à la fois plus facile et plus immédiatement utile de relever à grands traits, dans le vaste champ des passions humaines, les observations accumulées par les maîtres, d'y ajouter, chemin faisant, quelques petites découvertes, et de semer à pleine main les preuves.

Une inspiration plus élevée avait aussi, on aime à le croire, poussé le génie de Plutarque dans cette voie. La littérature grecque était riche en fonds moral. Poëtes et prosateurs avaient tous, depuis Homère, apporté leur tribut au trésor commun. Mais ces richesses n'avaient pas toutes également cours. La morale gnomique était trop sèche et trop nue, la morale de l'École trop raisonneuse, pour répondre complétement aux besoins d'un peuple qui avait toujours préféré les Alcibiade aux Nicias et dont on ne se rendait maître qu'en le charmant.

[1] Préceptes politiques, I. « J'ai joint, suivant le désir que vous m'avez exprimé, un grand nombre d'exemples à mes préceptes », écrit-il à Menemachus.



Même après l'enseignement de Socrate, d'Aristote et de Platon, Homère et les poëtes étaient demeurés les interprètes populaires des règles de la vie. Il en était comme de la religion, qui s'était fixée dans l'esprit de la foule sous les images des dieux de l'Iliade. Quels pouvaient être, pour la jeunesse, les inconvénients de la morale uniquement puisée à cette source, Plutarque nous l'apprend lui-même dans ses Traités d'éducation : les exemples du bien et du mal y étaient trop souvent rapprochés et confondus ; mais elle avait l'avantage de personnifier les idées abstraites de la vertu et du vice. Or, n'était-il pas possible de lui conserver cette forme saisissante, en la transportant dans le domaine plus solide de l'histoire? On peut se figurer que cette pensée ne fut pas étrangère au dessein de Plutarque, bien qu'il faille se garder, en cela comme en tout le reste, de lui prêter un système, un plan.

Quoi qu'il en soit, même lorsque le moraliste s'appuie plus particulièrement sur l'exemple, sa tâche est toujours délicate, dès le moment qu'il ne se contente pas de peindre et qu'il cherche à corriger. Sur le terrain de la métaphysique, nous acceptons volontiers un guide. Mais dès qu'il s'agit de préceptes d'une application journalière, chacun se fait juge et pose ses conditions. Il faut qu'on nous montre l'homme vivant et vrai, sans parti pris d'admiration, encore moins sans esprit de dénigrement systématique ; car si la con-

templation de la beauté idéale risque de nous lasser, la vue prolongée de la laideur nous blesse. D'autre part, nous ne voulons ni d'une sagesse âpre et hautaine, ni d'une sagesse molle et complaisante : l'une nous repousse et nous effraye, l'autre nous séduit un instant, mais bientôt, elle nous répugne, parce qu'elle nous abaisse. Nous ne supportons enfin, dans le ton de la leçon, ni la gravité qui s'impose, ni la légèreté qui fatigue plus vite encore que la gravité. Vérité d'observation plus inclinée à la bienveillance qu'à la critique, mais avant tout conforme à la réalité de la nature humaine ; simplicité de préceptes tout à la fois encourageante et virile ; grâce aimable et solide d'exposition : il ne faut rien moins que ces qualités de méthode, de doctrine et de style, pour gagner la confiance des hommes et mériter de leur faire du bien. Et tel est l'ensemble des mérites auxquels la morale de Plutarque nous paraît devoir son « efficace » universelle. Nous allons les examiner.

Nul ne conteste à Plutarque sa place parmi les maîtres en l'art de peindre l'homme. A proprement parler, cependant, il n'a pas de méthode. Dans toutes ses œuvres, Traités ou Parallèles, il va, vient, embarrasse, comme à plaisir, sa marche ; on s'y retrouve toutefois, et non sans charme, mais il faut chercher. La critique lui en a fait, au point de vue de l'histoire, un sévère reproche, et nous ne contesterons ni la justesse de ce

reproche, ni sa gravité. Peut-être toutefois, si nous avions à défendre Plutarque, serait-il aisé de montrer que, ni dans ses Traités, ni dans ses Parallèles, en faisant usage des exemples que lui fournit l'histoire, il ne songe à faire œuvre d'historien. « J'écris des Vies, non des Histoires », dit-il lui-même[1]. C'est la vérité morale, non la vérité historique qu'il poursuit. L'une n'est pour lui que le moyen, l'autre est le but. Et pour atteindre ce but, qu'importe au fond, un peu plus, un peu moins d'ordre et de lien dans l'exposition des faits? qu'importent quelques contradictions de détail ou quelques défaillances de sens historique? qu'importe l'appréciation plus ou moins exacte d'une situation politique, d'une révolution sociale? En vue d'un tel dessein, l'idée des comparaisons systématiques qui terminent chaque couple de biographie, n'a plus elle-même rien que de légitime, sinon de naturel; et c'est évidemment en entrant dans cette pensée du moraliste, qu'Amyot[2], Montaigne[3], Saint-Evremond[4], Dacier[5] et La Harpe[6] sont parvenus à goûter les Parallèles avec une si grande vivacité d'ad-

[1] Vie d'Alexandre, 1; de Nicias, 1. Cf. Vie de Caton d'Utique, 24, 37, etc.

[2] Préface des *Vies Parallèles*.

[3] Essais, II, 32.

[4] Jugement sur Plutarque et Sénèque, Œuvres diverses, tome III du *Choix des Lectures*.

[5] Comparaison de Romulus et de Thésée. (Note.)

[6] Lycée, liv. III, ch. II, sect. 2.

miration. Rapportés à leur origine, les défauts que la critique historique a justement relevés chez Plutarque, ne nous paraissent donc pas injustifiables. Mais c'est moins encore, semble-t-il, dans le but de ses œuvres, que dans le caractère même de son génie qu'il faut chercher l'explication de sa méthode.

L'imagination, telle est la faculté qui, chez Plutarque, me paraît rendre compte à la fois des qualités et des défauts qui distinguent la composition de ses ouvrages. Que le mot n'étonne point. Si l'imagination consistait uniquement à créer, comme a dit un poëte, aucun don ne serait, à coup sûr, plus funeste au moraliste, dont le seul rôle est d'observer ce qui existe. Mais si l'imagination est, en général, la faculté qui a pour objet de saisir vivement le caractère et les rapports des choses, et de communiquer à tout ce qu'elle touche le souffle et la vie, quelle faculté sera plus nécessaire à l'écrivain qui, étudiant les passions des hommes dans la réalité de la vie ou dans les récits de l'histoire, se propose de les corriger, en les dépeignant ?

Tout dut contribuer à développer chez Plutarque cette faculté. Les entretiens de table, les leçons d'école, où l'art suprême était de grouper les faits et les témoignages, en les présentant sous une forme animée, mettaient en jeu les forces de l'imagination. Il est vrai que ces exercices n'étaient guère moins propres à en fausser qu'à en exciter le ressort. Et Plutarque

n'a pas échappé à cette influence. Mais il n'est même pas nécessaire de chercher dans la direction de ses études ce qui put altérer en lui ce don de nature. De toutes les facultés de l'intelligence humaine, il n'en est pas qui, comme le sol de l'Égypte, pour me servir d'une de ses comparaisons familières, soit, plus que l'imagination, spontanément fertile en bons et en mauvais fruits[1]. Où elle est émue par un digne objet, c'est une faculté d'une puissance sans égale pour mettre les vérités en lumière ; où elle s'exerce dans le vide, il n'est pas d'erreurs auxquelles elle ne puisse être entraînée.

C'est par cette sorte de travail à froid que Plutarque avait été rhéteur dans sa jeunesse et qu'il est toujours un peu resté tel toute sa vie. Exceptez, en effet, les Dialogue sur l'Amour, sur les Délais de la justice divine et sur l'Intelligence des animaux, qui, par le tour original, l'ampleur gracieuse, la verve piquante, rappellent, non sans bonheur, la manière de Platon ou celle de Lucien, le plan de ses Traités est généralement artificiel et vague, quelquefois bizarre. Quelle idée plus singulière, par exemple, que d'aller enfermer un entretien sur le Génie de Socrate, dans le récit de la délivrance de la Cadmée ! Plutarque est un des derniers imitateurs du dialogue socratique. Mais on ne sent nulle part mieux que chez lui, combien cette forme de composition était usée. Le plus souvent, ses dialogues, après l'échange

[1] De la Manière d'entendre les poëtes, 1.

de quelques questions insignifiantes, tournent au monologue : il ne sait ni commencer, ni finir ; il languit et coupe court. C'est qu'il s'est mis à écrire, avant d'éprouver cette sorte de plénitude d'esprit qui est le signe de la maturité de la pensée, et que la verve le quitte, dès qu'il a épuisé son fonds d'observations. Il le sent lui-même et il ne s'en cache point : trêve de descriptions, et arrivons au sujet, se fait-il dire par ses interlocuteurs[1]. Quant aux Parallèles, à quelque point de vue qu'on se place pour juger les comparaisons systématiques auxquelles ils aboutissent, nul ne saurait contester, je pense, que ces comparaisons ne soient, pour la plupart, des morceaux singulièrement froids. Et pourquoi, sinon parce que le rhéteur y prend la place du moraliste? Le sentiment de la réalité qui animait le peintre dans ses Biographies le quittant dès qu'il arrive au Parallèle, comme les idéalistes que Bacon compare aux araignées tissant leur toile de leur propre substance, il ne tire plus ses arguments que de son imagination artificiellement excitée.

Mais lorsque cette imagination s'attache au vrai, avec quel charme pénétrant elle le fait sentir !

Quand Aristote étudie un caractère, d'un coup d'œil, comme d'un premier coup de sonde, il pénètre jusqu'au fond ; et de là, portant au loin et en tout sens sa vue perçante et ses fécondes investigations, il le décrit

[1] De l'Amour, 1.

avec une puissance sans égale. Plutarque n'entendait rien à cette rigueur de méthode. C'est par esquisses multipliées qu'il procède ; nous l'avons vu par la description des caractères sur lesquels reposent les observations de ses Traités. Il s'aide tour à tour de la comparaison et de l'exemple, s'étend plutôt qu'il ne creuse, amplifie plutôt qu'il ne développe ; mais de ces traits dispersés et sans profondeur se forme une image agréable, vivante et complète, digne d'être rapprochée des Caractères les plus heureux des meilleurs disciples d'Aristote.

Les effets de ce procédé sont particulièrement sensibles dans les Biographies. Suétone, dans ses Vies des douze Césars, observe un plan uniforme et constant[1]. On ne saurait plus méthodiquement classer les faits. Mais ce n'est pas ainsi qu'on fait revivre les hommes. Parmi les biographies de Plutarque, il n'y en a pas deux peut-être qui soient jetées dans le même moule. Tour à tour, il raconte les incidents de la vie privée et les événements de la vie publique de son personnage ; il le lance au milieu des faits ou l'en isole, selon que le moment lui paraît favorable pour éclairer sa physionomie de telle ou telle lumière ; il rapproche ses actes de ses discours, ses habitudes familières de ses hauts faits : cependant l'homme se lève sous nos yeux, s'anime, se meut ; et quand, sur le drame paisible ou troublé de sa vie, le

[1] Voir Egger, *Examen des historiens anciens de la vie et du règne d'Auguste*, p. 267-8.

rideau tombe, l'image de sa physionomie demeure gravée dans notre souvenir avec une netteté que rien ne détruit ni ne remplace. De l'historien romain si fier des origines fabuleuses de sa patrie, ou du moraliste grec dont la seule pensée était de ranimer ces temps mythologiques pour en tirer une leçon, qui a le plus contribué à faire vivre, dans les imaginations, les physionomies de Romulus et de Numa? Niebuhr et l'école critique justement accréditée, pour laquelle les rois de Rome ne sont guère plus que des mythes, ne parviendront pas à effacer de la mémoire des hommes les personnages de Plutarque, pas plus qu'Acciaoli et ses autres imitateurs de la Renaissance n'ont réussi à les refaire. On a pu recomposer, tant bien que mal, quelques comparaisons perdues, comme on a remanié le début et la conclusion de certains Traités; mais les Vies mêmes, nul n'y aurait touché sans les gâter, nul n'est parvenu à en reproduire la fidèle image; on n'a point dérobé au moraliste son secret.

Son secret, c'est de vivre de la vie des personnages et des choses qu'il décrit. Le souffle dont Plutarque anime les héros de ses Biographies n'est pas aussi puissant, il est vrai, que celui de Thucydide ou de Tite Live; mais il est, si j'ose ainsi dire, plus vivifiant. Tandis que Thucydide et Tite-Live composent, en quelque sorte, le caractère de leurs personnages en vue de la place qu'ils doivent tenir au milieu de leurs

récits, Plutarque laisse simplement les siens se faire connaître dans la réalité de leur nature. Assez souvent, il commence par tracer une sorte d'esquisse générale de leur caractère. Mais ce premier crayon dessiné en quelques traits, il retire sa main ; ses personnages posés, il s'écarte, les abandonnant au cours des événements qui découvriront eux-mêmes les différentes faces de leur âme et dérouleront, pour ainsi dire, toutes les phases de leur vie. Il n'est jamais bien loin, on s'en aperçoit à ses digressions qu'il ne peut retenir ; mais il se tient à côté de ses personnages, non devant eux ; il n'arrête point le développement des faits pour prendre la parole à leur place ; il n'explique pas, il n'interprète pas, il raconte : ce n'est point sa pensée qui s'impose à leur pensée ; c'est leur âme qui a pénétré la sienne et qui la remplit tout entière. Si, par une omission regrettable, il laisse à d'autres le soin de raisonner sur le système de marche d'Alexandre[1], parmi les historiens du jeune et brillant vainqueur de l'Asie, qui nous représente, sous une image plus vive, la confiance héroïque, l'ardeur chevaleresque, la passion désintéressée de la gloire qui animent les premières années de la conquête ; puis les emportements d'orgueil et de despotisme, les fureurs de débauche au milieu desquelles se termine cette vie de héros usée

[1] Voir Sainte-Croix, *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre le Grand.*

en dix ans? Ne lui demandez pas un jugement politique sur l'état du monde après la mort du conquérant; mais lisez la description du combat singulier d'Eumène et de Néoptolème ; voyez Démétrius et Pyrrhus entrant en Épire, chacun de son côté, comme deux paladins en lice, et dans leur fougue aveugle, passant l'un près de l'autre sans s'apercevoir qu'ils se manquent ; suivez-les dans les vicissitudes de leur fortune : celui-ci rêvant, en face des espaces de la mer, aux horizons lointains qui semblent l'appeler, pleurant de regret à la pensée des champs de bataille qu'il laisse, montant le premier à l'assaut de toutes les places, s'élançant au milieu de la mêlée, la figure souillée de sang, et fendant en deux, d'un coup de sabre, l'adversaire qu'il a choisi, promenant enfin de rivage en rivage sa valeur impuissante, pour aller mourir au détour d'une rue, du coup d'une tuile lancée par la main d'une vieille femme ; celui-là, faisant la guerre et ruinant les peuples pour payer les robes et les poudres de ses maîtresses, lassant par les extravagances de son luxe et de ses débauches le dévouement de ses partisans et la patience de ses sujets, réduit à chercher un asile sur les âpres sommets de quelques montagnes désertes, finalement enfermé entre les quatre murailles d'un parc comme une bête dangereuse, et consumant dans les grossiers plaisirs de la table et de la chasse le reste d'une vigueur que vingt ans de folies

sans exemples n'ont pas épuisée : jamais le caractère de ces aventuriers de génie, de ces soldats-rois qui, des leçons du maître n'avaient conservé que le goût des témérités aveugles, a-t-il été décrit avec plus de relief et de vie ? Plutarque entre à fond dans la pensée et dans les sentiments de ses personnages. Ses portraits et ses récits font illusion, parce qu'il est lui-même sous le charme. Même alors que quelque digression savante semble l'entraîner, l'image du temps et de l'homme qu'il décrit est toujours sous ses yeux ; dès qu'il y reporte son regard, il en reprend possession, ou plutôt, elle le ressaisit. « J'admire et je goûte autant que personne », a dit un illustre écrivain[1], « l'imagination, ce pouvoir créateur qui du néant tire des êtres, les anime, les colore et les fait vivre devant nous, déployant toutes les richesses de l'âme à travers toutes les vicissitudes de la destinée ; mais les êtres qui ont réellement vécu, qui ont effectivement ressenti ces coups du sort, ces passions, ces joies et ces douleurs dont le spectacle a sur nous tant d'empire, ceux-là, quand je les vois de près et dans l'intimité, m'attirent et me retiennent encore plus que les plus parfaites œuvres poétiques ou romanesques. La créature vivante, cette œuvre de Dieu, est plus belle que toutes les créations humaines, et de tous les poëtes, Dieu est le plus grand ». Faire revivre « la créature de Dieu »,

[1] M. Guizot, *l'Amour dans le mariage.*

pour ainsi dire, tel est le génie de Plutarque, et le charme de ses peintures n'est que le charme souverain de la réalité ranimée par sa pénétrante imagination.

Rares et admirables résultats d'une méthode féconde, d'autant plus admirables que les procédés en sont plus modestes. Que Plutarque, en effet, représente en pied les grands hommes qu'il prend pour types dans ses Parallèles, ou qu'il leur emprunte seulement les exemples dont il a besoin pour justifier les préceptes de ses Traités, c'est des révélations de la première enfance, des actions de tous les jours et des incidents les plus ordinaires de la vie, qu'il tire ses principales lumières. « De même que le peintre cherche surtout la ressemblance dans les traits du visage et dans les yeux, où se manifeste le plus sensiblement le naturel », de même, il étudie plus particulièrement « les signes distinctifs de l'âme dans les plus légers faits, dans les propos, dans les simples badinages qui souvent mettent mieux en son jour un caractère que des combats meurtriers, de grandes batailles et des prises de villes[1] ». D'éminents esprits lui en ont fait un mérite[2]. D'autres ne l'en ont pas moins vivement

[1] Vie d'Alexandre, 1. Cf. Vie de Nicias, 1. C'est sans doute la théorie qu'il développait dans un livre que nous signale le catalogue de Lamprias et qui est malheureusement perdu, « Sur les faits négligés dans l'histoire. »

[2] Rousseau, *Émile*, l. IV. Cf. l. I.

blâmé[1]. On l'a accusé d'abaisser le caractère des grands hommes et de faire injure à l'humanité, en attribuant à des circonstances fortuites ou à des motifs puérils ce qui était le fruit des combinaisons lentement mûries de la sagesse et du génie. Il semble qu'aujourd'hui l'exactitude minutieuse que nous nous plaisons à porter dans l'analyse des caractères, aurait dû mettre Plutarque à l'abri de cette critique. Jamais cependant le reproche ne lui a été adressé de plus haut[2]. Il serait mérité, sans doute, si les choses humaines se conduisaient toujours suivant les règles de la logique apparente ou les pénétrantes intuitions du génie. Mais les incidents les plus imprévus ne viennent-ils pas le plus souvent hâter ou rompre le cours des plus fermes desseins? Les règles de la logique souveraine qui gouverne le monde échappent aux regards les plus profonds ; ce n'est d'ordinaire qu'après coup, que le secret de la Providence se révèle ; et que de fois ne montre-t-il pas, dans les plus petites choses, l'origine des plus grandes! Au moment de l'action, on a recueilli le bénéfice de ces petites choses ; après le succès, on en conteste l'utilité ; leur influence n'en a pas moins été réelle, et l'historien fait, en la constatant, œuvre de clairvoyance et de justice[3].

[1] Voltaire. Siècle de Louis XIV, 25.

[2] Histoire de Jules César, *Préface*, IV et V.

[3] Fontenelle me agréablement en lumière un exemple de l'honnête sagacité de Plutarque. « Quelques historiens disent nettement qu'Alexandre voulut, d'autorité absolue, être fils de Jupiter Ammon, et pour

D'autre part, est-ce calomnier la nature humaine que de découvrir l'homme dans le grand homme, quand, comme Plutarque, on ne s'inspire d'ailleurs que d'un sentiment de bienveillance éclairée pour les faiblesses de l'humanité? Ceux-là même qui ne voudraient laisser contempler le grand homme que sur le piédestal où l'a élevé son rôle, ne répugnent pas à le suivre dans les plus simples détails de la vie domestique, dès qu'il s'agit d'en faire jaillir une lumière qui mette en son jour « quelque vertu coustumière », suivant l'expression de Montaigne ; et alors, Plutarque est la source à laquelle ils puisent volontiers[1]. Est-il vrai d'ailleurs que cette recherche du détail familier détourne toujours la vue de l'écrivain des plus graves spectacles de l'histoire,

l'intérêt de sa vanité et pour l'honneur de sa mère, qui était soupçonnée d'avoir eu quelque amant moins considérable que Jupiter. On y ajoute qu'avant d'aller au temple, il fit avertir le dieu de sa volonté, et que le dieu s'exécuta de fort bonne grâce. Les autres auteurs tiennent, tout au moins, que les prêtres imaginèrent d'eux-mêmes ce moyen de flatter Alexandre. Il n'y a que Plutarque qui fonde toute cette divinité d'Alexandre sur une méprise du prêtre d'Ammon, qui, en saluant ce roi et lui voulant dire en grec : O mon fils! prononça dans ces mots un *s* au lieu d'un *n*, parce qu'étant Libyen, il ne savait par trop bien prononcer le grec; et ces mots, sans ce changement, signifiaient : ô fils de Jupiter! Toute la cour ne manqua pas de révéler cette faute du prêtre, et le prêtre lui-même la fit passer pour une inspiration de Dieu, qui avait conduit sa langue, et confirma par des oracles sa mauvaise prononciation. Cette dernière façon de conter l'histoire est peut-être la meilleure ; les petites origines conviennent aux grandes choses... » (*Histoire des Oracles*, Ire Dissertation, X).

[1] Histoire de Jules César, l. II, ch. I.

ou le rende incapable d'en saisir la portée? Comparer, sous ce rapport, Plutarque à Suétone, c'est lui faire injure. Suétone n'a que le goût de l'exactitude : Plutarque a de plus et par-dessus tout le sentiment de la moralité. Rien ne lui échappe des moindres incidents qui ont signalé le passage du Rubicon : en comprend-il moins l'importance de la révolution qui suivit ce passage? Quel tableau que celui qu'il nous fait de Rome à ce moment solennel de son histoire[1]! Modestement fidèle d'ordinaire, il est vrai, à ses habitudes d'observation pratique, Plutarque sait aussi s'élever avec les situations et avec les hommes. A la curiosité du détail il unit, où il le faut, la largeur et la hauteur des vues[2]. Enfin, bien loin « de guetter les grands hommes aux petites choses », et de contester aux esprits supérieurs leurs droits à la respectueuse admiration du monde, c'est précisément une de ses règles de critique historique, « qu'il ne faut imputer à la fortune rien de ce qui peut être raisonnablement attribué à la haute prévoyance du génie[3] ». Et son œuvre entière, Traités et Parallèles, n'est, à quelques égards, qu'un monument élevé aux vertus des grands hommes de l'antiquité.

[1] Vie de César, 32, et suiv.

[2] « Il y a », dit Saint-Evremond, « une force naturelle dans les discours de Plutarque qui égale les plus grandes actions, et c'est de lui qu'on peut dire : *Facta dictis exæquata sunt* ». Jugement sur Sénèque et Plutarque, déjà cité.

[3] De la Malignité d'Hérodote, 5, 6, 7.

Tandis qu'avant tout, en effet, il cherche à représenter l'homme dans la réalité de sa nature, Plutarque ne le montre sans doute, ni tout bon, ni tout mauvais. Caton ne souffrait pas qu'on parlât jamais des méchants à sa table, nous dit-il[1]; telle n'est pas la règle qu'il s'est faite. Parmi ses Parallèles, il en est dont le but est de nous mettre sous les yeux les déplorables effets de certains vices[2], et, dans ceux mêmes où il nous propose des exemples de vertu, ses sympathies les plus vives et les plus légitimes ne font pas fléchir la rectitude de son jugement. Ce qu'il n'oserait blâmer, du moins, il le signale; et il porte parfois les coups les plus rudes à ses héros de prédilection : tandis que la plupart des historiens d'Alexandre jettent, par respect pour sa mémoire, une sorte de voile sur les causes de sa mort, il nous le représente, conformément à la réalité des faits, succombant à ses habitudes d'intempérance[3]. Mais ce n'est pas de ce côté que le porte la pente naturelle de son esprit et qu'il voit l'utilité de son rôle. En effet, si c'est le devoir et l'honneur du moraliste philosophe d'analyser froidement les vices et les vertus, comme le savant qui éprouve dans le même creuset les plantes

[1] Vie de Caton, 25.

[2] Vie de Démétrius, 2.

[3] Vie d'Alexandre, 75, 76. Cf. Vie de Thémistocle, 27 à 31 ; de Caton, 6, 10; de Nicias, 14, 16, 19. 21 à 23; d'Agésilas, 5. 10, 35, 36 ; etc.

salutaires et les poisons, autre est la tâche du moraliste pratique, qui doit surtout faire aimer ses leçons. Ainsi du moins l'entendait Plutarque. « Ménageons », dit-il, « la faiblesse humaine ; prenons bien garde de représenter les fautes ou les taches dont les passions ou la nécessité des affaires parsèment la plus belle vie, moins comme de véritables vices que comme des imperfections de vertu[1] ». Et il est curieux de suivre dans le détail ses efforts pour concilier la vérité historique dont il ne veut pas s'écarter, avec l'enseignement moral qu'il se propose. Nul écrivain peut-être ne donne, par son érudition[2], une idée plus large de l'essor pris par la littérature historique sous les premiers Antonins. Et il ne se borne pas à accumuler indiscrètement les témoignages, comme on le lui a reproché avec passion : sur toutes les questions de quelque intérêt, il confronte les autorités, il pèse les traditions[3], il repousse tout ce qui lui paraît artificiel et mensonger[4]. Mais ce qui est vrai, c'est que ni l'étendue de sa science, ni la sagacité de sa critique, ne lui font perdre de vue le but qu'il envisage. Sa

[1] Vie de Cimon, 2.

[2] Voir Heeren, *De fontibus et auctoritate Vitarum parallelarum Plutarchi, Commentationes quatuor*, Gotting., 1820. Cf. Kremer, *Inquisitio in consilium et modum quo Plutarchus scripsit Vitas parallelas*. Groning., 1841, in-8°.

[3] Vie d'Alexandre, 46.

[4] Vie de Lysandre, 14 ; de Thémistocle, 25, etc.

science et sa critique, par exemple, ne lui permettant pas de mettre d'accord l'entrevue de Solon avec les données exactes de la chronologie, il le déclare tout d'abord ; néanmoins il s'attache à la tradition. « Pourquoi », dit-il, « un fait si généralement répandu, confirmé par un si grand nombre de témoins, conforme d'ailleurs aux mœurs de Solon et si digne de sa sagesse, de sa vertu, de sa grandeur d'âme, serait-il rejeté, sous le prétexte qu'il ne s'accorde pas avec quelques tables chronologiques que les savants ont entrepris de réformer, sans pouvoir parvenir à les concilier[1] » ? Se servir, dans une narration, d'expressions dures et offensantes, quand on pourrait en employer de douces ; se lancer dans des digressions, pour amener le récit d'un fait malheureux ou coupable ; passer sous silence, à dessein, de sages discours ou de nobles actions ; entre plusieurs traditions accréditées sur un même point, choisir la moins honorable ; à propos d'un fait constant, mais dont la cause est demeurée secrète, former les conjectures les plus fâcheuses, tout cela, à ses yeux, constitue autant d'atteintes à la vérité de l'histoire et à la justice[2]. Pour atténuer les fautes de ses personnages, il a recours à tous les subterfuges honnêtes : il n'accuse pas, il regrette ; il ménage le coupable en flétrissant l'action ; il en partage la responsabilité entre l'auteur et

[1] Vie de Solon, 27 ; Cf. Vie d'Alexandre, 26.
[2] De la Malignité d'Hérodote, 2 à 9.

les victimes, il fait la part de tout le monde ; on sent que c'est pour lui un soulagement, lorsque, dans la biographie d'un grand homme, le cours des événements amène à son tribunal quelque personnage secondaire, auquel il peut imputer la plus grande partie du mal commis. Ailleurs, il distingue les moyens des résultats. Les moyens et les résultats sont-ils évidemment répréhensibles, il se rejette sur les intentions : en entrant à Sparte, Philopœmen, sans doute, violait la justice, mais c'était une entreprise d'un si grand courage ! Comme s'il craignait de donner plus de gravité aux fautes, en s'en faisant juge lui-même, il en laisse, toutes les fois qu'il le peut, l'appréciation aux contemporains, à la foule, dont la mobilité passe aisément du blâme à l'éloge. Tout personnage dont il s'occupe lui est, sur le moment, un hôte cher et sacré[1]. Et en l'introduisant à notre foyer, son but, il ne le cache pas, est de nous faire imiter ses vertus, en nous les faisant aimer.

Ainsi, tandis que d'une part, il nous peint l'homme « vif et entier », suivant l'expression de Montaigne, de l'autre, il nous incline doucement à l'imitation éclairée des modèles qu'il nous propose. Saisissants par leur relief inimitable, ses exemples émeuvent par leur sympathique honnêteté ; ils frappent l'imagination et séduisent le cœur.

[1] Vie de Paul Émile, 1.

Mais ce n'est pas seulement à l'honnête attrait de la méthode, c'est aussi, et surtout, à la valeur pratique de la doctrine que se mesure l'efficacité d'un enseignement moral.

Toute étude sur Plutarque a longtemps abouti, comme par une conclusion obligée, à une comparaison avec Sénèque; et ces sortes de comparaisons ont cela de dangereux, qu'une fois inclinée en un sens, la balance, trop souvent, cède, de plus en plus, à son propre poids. C'est ce qui est arrivé pour Sénèque et Plutarque, au détriment de Sénèque. Il fut un temps où l'équilibre, après avoir été tant bien que mal maintenu, était si bien rompu en faveur de Plutarque, qu'on s'étonnait, qu'on s'indignait presque de la seule pensée d'un rapprochement entre les deux moralistes. « Oser mettre de front Sénèque avec Plutarque, y pense-t-on »? s'écrie Dryden; « Sénèque n'a pas à se plaindre ».

Sénèque n'a pas toujours été étudié comme il mérite de l'être. Il n'est pas d'écrivain peut-être qu'on ait plus séparé de ses écrits, et qu'il soit plus nécessaire d'y faire rentrer, pour le comprendre et le juger. Une confrontation approfondie de sa vie et de ses œuvres ne conduit pas, sans doute, à l'absolution que lui accorde avec tant de solennité Diderot; mais elle attache singulièrement au spectacle de ses luttes avec lui-même. Sénèque, en effet, se rend compte de ses inconséquences, de ses faiblesses. « Je ne suis », ré-

pète-t-il sans cesse, « qu'un élève en sagesse, et quel élève ! passable tout au plus, et qui désespère d'arriver à la perfection[1] ». Quelques-uns de ses Traités, et certaines de ses Épîtres à Lucilius ne sont qu'une sorte de fortifiant examen de conscience sur les épreuves qu'il voit venir ou qu'il subit[2]. On en dénature la pensée, et il en est dont on fausse le sens, en les lisant comme des déclamations d'école : c'est dans le silence du cabinet, en se recueillant, qu'il faut les méditer. On lui fait un crime d'avoir écrit de fastueuses professions de mépris pour les richesses, tandis qu'il recevait sa part des dépouilles encore toutes sanglantes des victimes de Néron ; mais il est des heures où, comme la robe de Nessus, ces dépouilles le brûlent et le dévorent[3]; et, un jour, n'osa-t-il pas résigner publiquement tous les présents dont il avait été comblé : ce qui était un acte de courage, car c'était presque un reproche ? Au moins ne peut-on douter qu'il fût sincère dans ses efforts incessants pour se détacher de la vie, lorsqu'on voit, dans Tacite, de quel regard, un peu tendu peut-être, mais digne et ferme, il envisagea la mort[4]. « C'est la dernière heure », disait-il, « qui révèle l'homme ».

[1] Épit. 57 ; Cf. *Ibid.*, 52 ; De la Vie heureuse, 18 ; Consolation à Helvie, 5. — Il se traite lui-même de grand enfant. « Quod vides accidere pueris, hoc nobis quoque, majusculis pueris, evenit. » Épit. 24.
[2] Épit., 27, 61.
[3] Des Bienfaits, II, 18 ; De la Vie heureuse, 22.
[4] Tacite, *Annales*, XIV, 53, 56.

Il a prouvé, à ce moment suprême, que, si sa conduite n'avait pas toujours été, hélas ! conforme à son langage, son cœur pouvait s'élever à la hauteur de sa pensée. Aussi, quand du fond de ce cœur troublé qui, après être tombé si bas, remonte parfois si haut, on considère l'humble sérénité du sage de Chéronée, tout au contraire de Dryden, c'est le sage de Chéronée qu'on craindrait d'exposer au parallèle.

Mais en est-il de même de la doctrine?

Nous l'avons dit, les sentiments et le langage du moraliste ne peuvent être les mêmes au sein d'une cour audacieusement criminelle, qu'au milieu des passions relativement inoffensives d'une petite ville, à Rome qu'à Chéronée, dans le palais des Césars que sous les portiques du temple d'Apollon. Mais la première condition de tout enseignement moral, quel qu'il soit, c'est d'être praticable. Or, parfois, sans doute, Sénèque fait de son mieux, pour rendre ses préceptes accessibles ; mais, en général, il tend à forcer plutôt qu'à adoucir le ton de la doctrine. Du vice à la vertu, du bien au mal, il déclare qu'il n'existe point de degré ; à ses yeux quiconque n'est pas bon d'une bonté parfaite, est méchant [1]. Ne se rien pardonner, ne se rien passer, étouffer en soi le germe de toutes les passions, tel est le fond de l'exa-

[1] Épît. 9, 31, 42, 59, 71, 73, 75, 85, 87, 92, 98, 99, 104, 107, 116, 119, 124 ; Des Bienfaits, VII, 1, 22 ; De la Colère, II, 13 ; De la Constance du sage, I, 3 ; Questions naturelles, II, 36 ; De la Brièveté de la vie, 15.

men de conscience qu'il recommande d'après l'exemple de Sextius[1], telle est, à ses yeux, la loi du Sage[2]. La vertu de Sénèque « fait peur », disait Saint-Évremond[3], et il fallait, sans doute, peu de chose pour effrayer le voluptueux épicurien. Mais reconnaissons, du moins, qu'elle n'est point faite pour attirer le commun des âmes. Même alors qu'elle semble descendre de ces hauteurs souveraines, la distance demeure. Elle voudrait parler en amie, elle conserve le ton du maître. Parvient-elle à émouvoir, l'émotion qu'elle produit n'est qu'une secousse; elle vous « eslance en sursault », comme dit Montaigne, «et vous abandonne en chemin[4]».

Plutarque, par l'encourageante simplicité de ses préceptes, met la sagesse à la portée de tout le monde. Ces âpres sentiers où Sénèque « poulse » péniblement le sage, deviennent, chez lui, « des chemins doux fleurants », qui semblent porter et faire avancer d'eux-mêmes ceux qui s'y confient; il aplanit tous les abords de la vertu. Se laisse-t-il entraîner par ses exemples à quelque exagération, c'est une surprise et comme une trahison de sa mémoire, contre laquelle son rare esprit pratique réagit aussitôt. Le bon sens est sa règle. Cette loi morale du retour sur soi-même dont le stoï-

[1] De la Colère, III, 36. Cf. I, 7; Épît., 116.
[2] Épît., 16.
[3] Jugement sur Sénèque et sur Plutarque, déjà cité.
[4] *Essais*, II, 10; III, 12.

cisme se fait honneur, lui aussi, il la recommande. Un de ses meilleurs Traités a pour objet de faire apprécier par lui-même, au jeune homme qui est entré dans le chemin de la vertu, chacun de ses progrès. Mais tandis que les plus fermes courages sont exposés à fléchir sous l'examen que le stoïcisme impose à la conscience, avec quel tact et quelle mesure Plutarque en manie les délicats ressorts[1] !

On s'étonne que, fervent admirateur de tout ce que l'antiquité grecque ou latine avait produit de plus illustre, il ait, dans ses écrits, donné si peu de place aux plus vertueux de ses contemporains[2] ; on s'en étonne surtout, quand on voit qu'au fond des plus obscures provinces de l'Empire, on s'inquiétait de savoir ce que pensait Thraséas, au Sénat[3]. Ce silence s'explique par l'esprit même de sa doctrine. Ce n'est pas, en effet, que la sympathie lui manquât pour ces

[1] Du Progrès dans la vertu, 18. Cf. 1, 2. Voir plus haut, ch. II, § 1, p. 148 et suiv.

[2] Il ne cite que deux fois Sénèque et Musonius Rufus, et trois fois Thraséas. Il fait allusion, à propos d'un incident de ses leçons, à Arulenus Rusticus. Je n'ai pas même rencontré dans ses œuvres le nom d'Epictète. Avait-il lu Tacite? ses singulières allégations touchant le caractère de Tibère (De l'Exil, 9), rendent la chose bien invraisemblable. Les rapprochements qu'on a relevés entre les *Vies* de Galba et d'Othon, et les *Histoires*, ne seraient pas une preuve, ces Vies étant d'une authenticité très-contestable.

[3] « Diurna populi Romani per provincias, per exercitus curatius leguntur, ut noscatur quid Thrasea non fecerit. » Tacite, *Annales*, XVI, 22. Cf. Des Journaux chez les Romains, par J. V. Le Clerc, p. 185.

grands caractères. Sossius Sénécion était, nous le savons, un de ses plus intimes amis. Mais la vertu du stoïcien « se promenant sur la place publique, tête haute, sans souliers ni ceinture », avec une simplicité orgueilleuse, importunait et blessait son bon sens; dans un moment d'impatience, ne va-t-il pas jusqu'à traiter Caton de « phénomène inutile? » Ces hommes illustres qu'il nous propose comme modèles, il se plaît à nous les montrer « menez et ramenez par les mêmes ressorts que nous[1] ». Approchez-vous, semble-t-il dire : s'ils sont plus grands que nous, c'est qu'ils ont la tête plus élevée; mais ils s'appuient sur la même terre : essayez de vous mettre à leur pas, ils vous tendent la main. Admirables par les hauts faits que la fortune leur a donné l'occasion d'accomplir, ils n'ont, par leurs sentiments, rien que d'humain : c'étaient d'honnêtes pères de famille, des époux aimables, des citoyens dévoués à leur patrie et respectueux envers leurs dieux.

Enfin, si mesurées que soient toujours les leçons de Plutarque, jamais il ne les impose. Nous sommes tous, plus ou moins comme le grand roi : nous voulons bien prendre notre part du sermon, nous n'aimons pas qu'on nous la fasse; nous n'aimons même pas, disciples en cela de Montaigne, « qu'on nous plante les choses évi-

[1] Expression de Montaigne.

dentes comme infaillibles. » Plutarque avertit, conseille, recommande; il ne parle point d'autorité; et si, çà et là, il se cite en exemple, comment ne pas écouter un homme qui vous dit moins souvent encore qu'il n'aurait le droit de le dire : Ce que je vous invite à faire, je l'ai fait : fermez mes livres et ouvrez ma vie?

Sagesse simple et aimable, mais aussi éloignée de la mollesse corruptive de l'épicuréisme que de l'âpreté décourageante des doctrines stoïciennes. En tenant compte, en effet, de la faiblesse de l'âme humaine, le sage moraliste songe aussi à sa dignité. S'il ne veut pas d'une vertu achetée par le sacrifice du bonheur, il ne saurait vouloir non plus d'un bonheur qui ne coûterait aucun effort de vertu. Il ne demande rien qui excède nos forces, mais un effort de chaque jour, de chaque instant; point de « bontées ni de saillies[1] », mais une vigilance infatigable, une direction soutenue, qui transforme peu à peu la pratique, d'abord toujours plus ou moins pénible de la vertu, en douce habitude[2]. Travaillez sans relâche, répète-t-il sans cesse, à prendre sur vous plus d'empire. Les astronomes disent des planètes qu'elles sont stationnaires,

[1] Montaigne, *Essais*, II, 29. Cf. Pascal : « Ces grands efforts d'esprit où l'âme touche quelquefois sont des choses où elle ne tient pas. Elle y saute seulement, non comme sur le trône pour toujours, mais pour un instant seulement. » Pensées, article VII, n° 12, p. 106, édit. Havet.

[2] Cf. Sur l'Habitude, F. Ravaisson, *Thèse*. Paris, 1838.

lorsqu'elles paraissent s'arrêter; la pratique de la sagesse n'admet point ces sortes de repos : qui ne gagne plus, commence à perdre..... Les habitants de Cirrha demandaient à l'oracle comment ils pourraient vivre en paix chez eux : c'est, leur répondit-il, en faisant nuit et jour la guerre à vos ennemis... L'important n'est pas de marcher vite, mais de marcher toujours... Le succès ne répond-il pas d'abord visiblement à la peine, redoublez de persévérance, et espérez : il y avait une ville où les paroles étaient gelées par le froid, aussitôt qu'elles étaient prononcées; puis la chaleur venant à les fondre, on entendait, l'été, ce qui avait été dit pendant l'hiver; tels sont parfois les fruits des conseils de la philosophie : ils ne manquent jamais à qui sait les attendre et les faire mûrir[1] ». En un mot, discipliner ses passions par une éducation progressive, mais incessante, ne point faire violence à la nature, mais se persuader qu'en fait de vertu, il n'y a point de petit succès et que les moindres pratiques, sérieusement exercées, produisent les plus grands effets, voilà ce qu'il demande « pour informer, establir et conforter notre âme[2] »; le bonheur qu'il promet est à ce prix.

[1] Du Progrès dans la vertu, 3, 4, 7 ; De la Tranquillité de l'âme, 18, 23 ; De la Mauvaise honte, 5, 8 ; De la Curiosité, 11, 12 ; Du Babillage, 19 ; De l'Utilité des ennemis, 9 ; De l'Usage des viandes, I, 1 ; De la Musique, 31 ; De la Fortune d'Alexandre, 8, etc.

[2] Montaigne, *Essais*, III, 12.

C'est par ce caractère de simplicité, tout à la fois « destendue et virile[1] », que la doctrine morale de Plutarque nous paraît soutenir, sans trop de désavantage, la comparaison avec celle de Sénèque. Ainsi s'explique, à notre sens, qu'avec moins d'élévation et de pureté idéale, elle soit restée plus populaire.

L'agrément solide de son talent littéraire y a, sans doute, aussi contribué.

Il ne faut pas juger du style de Plutarque par les traductions qui ont été faites de ses œuvres. Aucun auteur, peut-être, n'a trouvé un plus grand nombre d'interprètes dévoués[2]. Entre Amyot, Dacier et Ricard, pour ne parler que de celles qui ont, pour ainsi dire, fondé sa popularité en France[3], c'est une véritable émulation de zèle. Mais le succès n'a pas également répondu à leurs efforts. Rapprochée du texte, la version de Ricard est, dans sa teneur générale, d'une élégance superficielle et d'une fidélité peu sentie. Celle de Dacier, plus approfondie, est lourde et décolorée. Seule, l'œuvre d'Amyot est une œuvre originale ; c'est sa supériorité incontestable, mais c'est aussi son défaut.

On sait par quelles vicissitudes de fortune a passé

[1] Montaigne, *Essais*, III, 12.

[2] V. A. de Bliguières, ch. V et VI.

[3] On sait que la traduction de Ricard a été habilement revue par M. Pierron, et que nous avons une traduction toute nouvelle des Vies par M. Talbot, déjà si heureux dans son interprétation courante des œuvres de Xénophon, de Lucien et de Julien.

la traduction d'Amyot. Soixante ans après que Montaigne écrivait qu'elle « avait tiré le monde du bourbier », un érudit, Bachet de Méziriac, qui avait sur Montaigne l'avantage de savoir le grec, concluait, après un long et laborieux examen, que « corriger les impertinences, les perfidies, les faussetés, les extravagances dont elle fourmillait », ne serait rien moins que « nettoyer les écuries d'Augias[1] » ; et depuis Méziriac, ce n'est que de nos jours qu'Amyot a retrouvé, dans la critique, une bienveillance voisine de l'admiration.

Méziriac abusait de ses avantages, quand il comptait, par milliers, les inexactitudes historiques, géographiques ou mythologiques, d'un travail si considérable. Amyot n'avait même pas besoin d'alléguer à l'avance[2] « pour sa descharge », que

> En œuvre longue, il n'est pas de merveille,
> Si quelquefois l'entendement sommeille.

C'était assez pour sa gloire « d'avoir corrigé ces livres misérablement corrompuz et dépravéz », d'avoir « éclairci ces infinis lieux désespérément estropiéz et mutiléz ». « Nul ne peut estimer », disait-il, « quel tourment d'esprit et quelle croix d'entendement ç'a

[1] Bachet de Méziriac, *Discours sur la traduction* (1635). imprimé dans le Menagiana, t. II, p. 411 et suiv., édit. de 1715, et en tête des *Commentaires sur Ovide* (1716). Cf. Gui Patin, *Lettre* 74, à Ch. Spon.

[2] Préface des *Vies*.

esté de faire sortir une telle œuvre èsmains des hommes, au moins en tel estat, que l'on y pust prendre quelque plaisir et prouffit. » « La commune voix » dont il s'inquiétait, a rendu justice, par la bouche des Reiske, des Wyttenbach, des Coray, des Sintenis, à « son incroyable labeur ; » et plusieurs de « ses passables conjectures » sont restées attachées au texte de Plutarque.

Sur le fond même de la traduction, les remarques de Méziriac, plus mesurées, nous semblent aussi plus justes : elles reviennent toutes à cette critique, qu'Amyot a prêté à Plutarque un ton général de naïveté qu'il n'avait pas. La critique est fondée ; toutefois il faut s'entendre. Chateaubriand a écrit : « Plutarque n'est qu'un agréable imposteur en tours naifs.[2] ». Chateaubriand avait-il bien présent à l'esprit le texte de l'auteur des Parallèles, quand il prononçait si légèrement un jugement si sévère? Il y avait dans l'âme du moraliste de Chéronée un fond de candeur réelle et de bonhomie sincère. Moins sensibles, il est vrai, dans ses œuvres que dans sa vie, ces qualités de nature ne font le plus souvent que pointer, en quelque sorte, sous

[1] « Haud inficiandum, quod usu cognovi, locos corruptos ita versos esse ab Amyoto, ut appareat cum emendatione probabili expressisse » (Wyttenbach, *Præf.*, p. v.) « Amyotus nusquam negligendus in re critica » (Sintenis, *Vita Plutarchi*, Excursus.)

[2] *Génie du christianisme*, part. III, liv. III, ch. VII.

les formes de son style. Pressé par la multitude des souvenirs de toute sorte qui l'assiégent à la fois, Plutarque se contente généralement d'indiquer son émotion et de la rendre à demi. Mais parfois aussi, cette émotion perce et s'épanche. Tantôt, réfléchissant tout haut, pour ainsi dire, il remonte dans l'expression de sa pensée jusqu'à ces sous-entendus qu'on garde d'ordinaire pour soi [1]; tantôt, entraîné par une comparaison familière, il en poursuit les termes jusqu'au bout avec une sorte d'irréflexion [2]; ailleurs, s'identifiant avec les sentiments de ceux dont il prend les intérêts, il prend pour eux fait et cause, jusqu'à se mettre à la place des Dieux, par exemple [3], ou jusqu'à discuter sérieusement avec des mères certains vers de l'Iliade sur les douleurs de l'enfantement [4]. Quelquefois enfin, cette bonhomie se relève d'une pointe de malice [5]. Ce n'est point là, sans doute, la naïveté exubérante des littératures primitives; mais encore moins est-ce la naïveté artificielle et mensongère des littératures de décadence. Les tours naïfs sont, chez Plutarque, le fruit spontané d'un esprit qui s'abandonne, non l'effet laborieux de l'étude : il ne les cherche pas, ils lui échap-

[1] Propos de table, IV, préface.
[2] Du Progrès dans la vertu, 12; Du Babillage, 5; De la Fortune d'Alexandre, 8, etc.
[3] De la Superstition, 10.
[4] De l'Amour des père et mère pour leur progéniture, 4.
[5] Du Babillage, 11. Cf. 13.

pent[1]. Plutarque est un homme d'école, sans doute, mais un homme d'école chez lequel les habitudes de la profession n'ont pas desséché les sources vives de l'émotion naturelle. Son style ne revêt que par instants les formes de la naïveté, mais il en a l'âme.

C'est cette âme dont Amyot s'est inspiré dans sa traduction. Comme le sculpteur ou le peintre de génie, il a ressaisi dans le cœur de son modèle le germe de ses sentiments; et cette veine de naïveté réelle, mais qui ne se découvrait que par échappées, il l'a fait saillir partout : se complaisant dans un effort auquel se prêtaient merveilleusement son propre talent et la langue naissante du seizième siècle, il a rendu à Plutarque toutes les grâces de sa candeur native, il l'a fait, pour ainsi dire, rentrer dans son génie[2]. Aimable service, mais qui excède toutefois les droits et les devoirs d'un traducteur. User d'une certaine confraternité d'âme pour ramener au dehors, en quelque sorte, les qualités qu'un écrivain avait, en partie, maintenues comme au dedans de lui, c'est risquer d'induire en erreur la confiance du lecteur : ce

[1] Cf. Ampère, article sur Amyot, *Revue des Deux Mondes*, juin 1841.

[2] « Je n'entends rien au grec », dit Montaigne, « mais je veoy un sens si bien joinct et entretenu partout en sa traduction, que ou il a certainement entendu l'imagination vroye de l'auteur, ou ayant, par une longue conversation, planté vifvement dans son âme une idée générale de celle de Plutarque, il ne luy a, au moins, rien presté qui le desmente ou qui le desdie ». Essais, II, 4.

n'est pas tout à fait un éloge qu'on ait pu dire le Plutarque d'Amyot.

Toutefois, ce qui me paraît plus regrettable que cet abus de génie du bon Amyot, c'est le vernis de molle élégance dont il a comme recouvert le style de Plutarque. Rien ne ferait concevoir, en effet, une idée plus fausse du style de notre moraliste, que la forme sous laquelle on se représente, d'ordinaire, le style des rhéteurs, poli, châtié, égalisé, fait à souhait pour le plaisir de l'oreille et des yeux. Composé de locutions empruntées à tous les genres et à toutes les époques, c'est une mosaïque, comme l'a dit un juge éminent [1], et une mosaïque où les couleurs sont rapprochées parfois, sans être fondues. Dans l'abondance des citations et des exemples qui débordent de sa mémoire, les historiens, les orateurs, les philosophes, les poëtes lui apportent tous, avec la pensée qu'ils lui fournissent, leurs tours et leurs expressions. Le tissu de sa phrase se tend, s'assouplit, se nuance, selon le souvenir qui y pénètre. Tour à tour, il la ceint ou la laisse flotter à longs plis. A des lambeaux d'une pourpre éclatante, il coud des morceaux de la plus mince étoffe. Les métaphores hardies et serrées se rencontrent tout près des images familières et diffuses, les définitions se heurtent aux comparaisons, les périodes sont

[1] Boissonade, *Notice sur Plutarque*, t. II, p. 545, édition de M. Colincamp.

chargées de mots, les mots comme gonflés de sens avec une industrie inégalement heureuse. Amyot ne l'ignorait pas ; et, avant que le savant Henri Estienne lui eût adressé le gracieux reproche d'avoir changé « la robbe de son aucteur [1] », il avait lui-même fait la remarque que « la façon d'escrire de Plutarque était plus aiguë, plus docte et pressée, que claire, polie et aisée [2] ». Le naturel cependant l'avait emporté : dépliant les mots, pour ainsi dire, et déroulant les figures, du trait légèrement indiqué faisant sortir la métaphore et de la métaphore l'image, atténuant les disparates et fondant les nuances, sur cette prose « aiguë et pressée », il avait étendu sa prose malléable, cimentée de liaisons douces, tout emmiellée de rédondances ; et le flot égal, limpide, harmonieux de sa phrase avait poli la « scabreuse aspérité » de la phrase grecque, tout ainsi, pourrait-on dire, que la vague, passant et repassant sur le sable de la plage, en adoucit et en efface les inégalités.

« Si ce bon homme vit », disait Montaigne, « je luy résigne Xénophon pour le repos de sa vieillesse, son

[1] Préf. de l'Apologie pour Hérodote. Cf. de Thou, *De Vita sua*, 5 : « Amyotus... Plutarchum in linguam nostram gallicam verterat, majore elegantia quam fide ». Fed. Morel, *Vie de Plutarque* ; Cf. Huet, *De Claris interpretibus*, et G. J. Vossius, *De Historicis Græcis*, II, 10 : « Sane fuit Plutarchus vir undecumque doctissimus ; .. tamen dissimulare non possum dictionem ejus gravem quidem esse, sed duriusculam videri ».

[2] Préface des Vies. Cf. Villemain, Étude citée.

style étant plus chez soy, quand il n'est pas pressé et qu'il roule à son ayse[1] ». Remontant un peu plus haut encore dans l'antiquité grecque, jusqu'au berceau des Muses, j'aurais voulu voir l'ampleur et la souplesse de cette prose tout ionienne appliquée à la phrase d'Hérodote. Et puisque nous en sommes aux vœux et aux conjectures, qu'on nous permette un instant de supposer Montaigne tout pénétré, comme il était, du génie de Plutarque, repassant sur la traduction d'Amyot, resserrant les mailles de ce tissu trop lâche, rétablissant de prime-saut dans sa langue pittoresque, inventive, buissonnière, le mélange des formes, l'imprévu des tours, les disparates même de l'original : quel chef-d'œuvre[2] !

Quoi qu'il en soit, ces inégalités sont le fond même du style de Plutarque. La faute, sans doute, en doit être en partie imputée au temps qui avait corrompu et déformé la langue. Il faut aussi tenir compte à Plutarque de la pensée morale qui est l'inspiration générale de ses œuvres. Ce n'est, en effet, ni la finesse ni la justesse du goût littéraire qui lui manque. Il paraît qu'il avait composé un certain nombre d'opuscules ayant trait

[1] Essais, II, 4.

[2] Plutarque rapporte, au sujet d'Agésilas, un mot inquiétant pour les traducteurs. « On invitait le roi de Sparte à aller entendre un homme qui imitait la voix du rossignol : J'ai encore dans l'oreille », dit-il, « le chant du rossignol lui-même. » (Vie d'Agésilas, 21 n° 6.) Voir M. Talbot, Introduction, p. LXVI.

à la poésie, à la rhétorique, à l'art oratoire[1]; et là où il prend, dans ses œuvres, la peine de juger les écrivains, d'ordinaire, il juge bien[2]. Mais ce n'est jamais qu'en

[1] Catalogue de Lamprias, nos 41, 43, 85, 104, 151, 183, 184, 207. Nous trouvons aussi, dans ce catalogue, l'énumération de quelques biographies d'écrivains, poëtes ou philosophes, tels qu'Homère, Hésiode, Pindare, Cratès, Aratus, et l'indication de Commentaires sur Hésiode, Aratus, Ménandre, Platon, etc. Un savant (*Études critiques sur le traité du Sublime et sur les écrits de Longin*, par Louis Vaucher, professeur honoraire de littérature classique à l'Académie de Genève (1854), Introduction) voudrait même lui faire honneur du *Traité du Sublime*, attribué par une critique plus autorisée à Longin (E. Egger, édit. du *Traité du Sublime*, 1837). Aujourd'hui encore, on insère dans la collection de ses œuvres les *Vies des dix orateurs*, qui, selon toute apparence, ne lui appartiennent en rien. Enfin il nous reste parmi ses Traités les plus authentiques, un Dialogue sur la Musique, un Discours sur la Manière d'entendre les poëtes, le résumé d'une Comparaison entre Aristophane et Ménandre et quelques pages d'observations de grammaire. (Questions Platoniques, 9; De la Manière d'entendre les poëtes, 6; Des Oracles en vers, 24, etc.)

[2] Dans Homère, par exemple, il admire l'immortelle fraîcheur d'une poésie toujours nouvelle (Du Babillage, 6); dans Thucydide, la gravité d'une narration inimitable (Vie de Nicias, 1); il loue la grâce enchanteresse d'Hérodote (De la Malignité d'Hérodote, 43); le charme pénétrant des dialogues de Xénophon et de Platon (Du Progrès dans la vertu, 8; Préceptes de mariage, 48); la douceur persuasive de Lysias (Du Babillage, 5); la merveilleuse souplesse et l'exactitude incomparable de Ménandre (Comparaison entre Aristophane et Ménandre); la sagesse d'Euripide, l'éloquence de Sophocle, la grandeur d'Eschyle (Du Progrès dans la vertu, 7). D'autre part, le ridicule des harangues militaires de Théopompe (Préceptes politiques, 6; Vie de Démosthène, 21); l'enflure et la puérilité des récits d'Hégésias (Vie d'Alexandre, 3); la présomption et la pompe de Timée (Vie de Nicias, 1) ne lui échappent pas; il refuse à Démosthène le don des grâces (Parallèle de Cicéron et de Démosthène, 1); il raille la stérile patience d'Isocrate (De la Fortune des Athé-

passant, d'un mot rapide, et sans insister. A peine a-t-il cité quelques traits propres à faire sentir le talent d'un grand écrivain, qu'il s'arrête en disant : Il vaut mieux chercher dans sa conduite le secret de son caractère[1]. Bien plus, cette préoccupation morale qui le domine est la règle de ses jugements. A Eschyle il préfère Sophocle et Euripide, à Sophocle, Euripide, parce que Sophocle est plus riche qu'Eschyle, et Euripide plus riche que Sophocle en règles de conduite et en préceptes de vertu[2]. Si, tout en reconnaissant l'éloquence de Lysias, il hésite à le proposer pour modèle aux jeunes gens, c'est qu'il le considère comme une étude trop peu nourrissante pour l'esprit[3]. Il se refuse même à goûter le charme des dialogues de Xénophon et de Platon. « Louer chez un philosophe les grâces de la diction », dit-il, « c'est mettre sur la tête d'un athlète une couronne de lis et de roses[4] ». « Malheureux, » s'écrie-t-il ailleurs, « ceux qui s'attachent, dans les œuvres de Platon, à cette fleur d'atticisme qui brille dans ses écrits, semblable au du-

niens, 8. — Cf. sur l'esprit judicieux de Philistus, De la Malignité d'Hérodote, 4 ; sur Archiloque, Parménide, Phocylide, De la Manière d'écouter, 13, etc.

[1] Vie de Démosthène, 3.

[2] De la Gloire des Athéniens, 5 ; Du Progrès dans la vertu, 7. Cf. M. Patin, *Étude sur les tragiques grecs*, t. I, liv. I, *Hist. gén. de la trag. grecque*.

[3] De la Manière d'écouter, 9 ; Du Babillage, 5.

[4] De la Manière d'écouter, 15.

vet dont la rosée colore les fruits : tels les insensés qui estimeraient un remède à sa couleur ou à son odeur, sans regarder à son efficacité[1] ». Nous le répétons ; en le jugeant lui-même, il convient de tenir compte de ces sentiments. Toutefois il ne faudrait pas s'en exagérer la portée. C'est la commune prétention de tous les moralistes de ne point faire état de l'art de bien dire ; et Plutarque, qui raille agréablement ses contemporains de ce dédain de profession, tombe lui-même sous le coup de sa critique. Il n'était pas indifférent, quoi qu'il dise[2], au plaisir de suivre le mouvement de sa phrase, s'animant sous le souffle de son imagination ; tout cet appareil de mots qu'il enchâsse, d'exemples qu'il fait revivre, lui souriait ; et il faut chercher dans un autre ordre de raisons la véritable explication de ses inégalités. Ce qui lui a manqué, ce sont ces habitudes de travail sévère, sans lesquelles les dons les plus heureux ne sauraient porter tous leurs fruits. Il est clair que, pour la plupart de ses Traités, Plutarque n'a fait que rassembler les notes de ses leçons ; et faute de ce soin scrupuleux qui corrige les négligences de l'improvisation et en tempère les hardiesses, les disparates, les impropriétés, le manque de

[1] Des Progrès dans la vertu, 8.

[2] Il n'aurait même pas craint d'avancer, si le Traité *Du Destin* est bien de lui, qu'il « était paresseux à écrire. » (Du Destin, 1).

précision, les rédondances qui, dans la chaire, pouvaient ne pas déparer sa parole, sont restées dans son style où ils font tache. Il était digne de faire revivre le grand art, simple et sobre, des modèles devant lesquels il s'inclinait avec une admiration éclairée et sincère. Mais il a mieux aimé s'abandonner à la fortune de l'inspiration, et il en a subi les chances diverses. Il en est de son talent d'écrivain, comme du fond de sa morale : il n'a que des pages heureuses, il n'a pas d'œuvre parfaite.

Mais c'est par les pages heureuses de ses ouvrages que s'exerce surtout l'action d'un écrivain ; c'est donc dans ces pages qu'il convient particulièrement de l'étudier.

Ce qui caractérise, tout d'abord, le talent de Plutarque, à notre avis, c'est l'ampleur du développement qu'il donne à sa pensée : ampleur d'autant plus agréable, qu'elle soutient, entraîne et n'égare point. Plutarque sans doute ne hait pas la digression. La ligne droite, du moins, n'est pas le chemin qu'il préfère[1] ; il aime à ralentir, à suspendre sa marche ; chez lui, les citations semblent s'appeler, les noms propres s'attirent, un exemple ne vient jamais seul. Généreux de son bien, il ne sait pas fermer la main aux vérités qui la remplissent ; suivant une de ses

[1] « La digression », dit Montesquieu, « est le défaut de ceux qui ont le bras long. » (*Pensées.*)

métaphores, il verse la semence à plein sac ; pour justifier un détail, il laissera passer, au travers d'un récit ou d'un raisonnement interrompu, tout un flot de souvenirs. Mais si loin qu'il se laisse emporter, jamais il n'oublie son sujet ; et après un détour plus ou moins long, les sentiers de traverse, dans lesquels il s'est jeté, le ramènent d'eux-mêmes en son chemin. « Les pièces de monnaie qu'on estime le plus », disait-il ingénieusement, « sont celles qui présentent le plus de valeur sous le moindre volume : ainsi la force du discours consiste à exprimer beaucoup de choses en peu de mots[1] ». Si, contrairement à ce précepte, il ne sait pas, en général, exprimer en peu de mots beaucoup de choses, il sait, du moins, choisir entre celles qu'il peut dire, et il ne dit pas tout : il se restreint. Il manque de précision dans le détail ; mais dans l'ensemble, il a de la mesure[2]. Il est abondant sans diffusion. C'est un fleuve au lit plus large que profond, qui décrit dans son cours de longs et nombreux méandres, mais qui ne verse jamais par-dessus ses bords.

Ce qui répand, d'ailleurs, sur l'ampleur de ces développements l'intérêt et la variété, c'est le charme des

[1] Vie de Phocion, 5.

[2] Voir cè qu'il dit lui-même des « trois sortes de responses que « l'on peut faire aux interrogatoires », comme dit Amyot, « l'une nécessaire, l'autre civile, la tierce superflue. » Du Babillage, 21, traduction d'Amyot, 32.

comparaisons et des exemples qui les animent et les éclairent. Si çà et là, sans doute, on retrouve dans le style de Plutarque un certain nombre de ces métaphores usées, dont les sophistes avaient fatigué la langue, le plus souvent, par le sentiment qu'il y introduit, il les renouvelle, il redonne du relief à des types effacés ; et, en général, il crée, sous ce rapport, plus qu'il n'emprunte. Il personnifie les idées les plus abstraites, et ses images répandent sur les sujets les plus vulgaires une grâce ou une clarté inattendue. Veut-il signaler, par exemple, les ravages exercés par les flatteurs dans le cœur des hommes ou des peuples, il les comparera à ces esclaves qui, non contents de dérober le blé au tas de la provision du jour, en volent au tas de la semence[1], ou aux criminels qui versent du poison non dans une simple coupe, mais dans une fontaine publique[2]. Ailleurs, il peindra l'eau du Nil coulant sur les sables mous du désert, comme un sang qui coule dans les chairs et les nourrit[3]. Pour

[1] Du Flatteur et de l'Ami, 12.

[2] Du Commerce que les philosophes doivent avoir avec les princes, 3.

[3] Propos de table, VIII, 5. Les *Vies* abondent en comparaisons de cette sorte. D'un mot, l'habile écrivain nous peint la phalange macédonienne ressemblant à une bête féroce qui se hérisse pour s'exciter au combat (*Vie d'Aristide*, 18) ; les pirates qui cherchent un refuge dans la Cilicie, ailes déployées, comme des abeilles dans leurs essaims (*Vie de Pompée*, 26) ; les soldats de Mithridate murés dans leurs armures de fer (*Vie de Lucullus*, 28) ; l'infanterie des Cimbres s'avançant par ondulations larges et pressées comme les vagues d'une mer immense (*Vie

faire comprendre, dans l'histoire de la langue grecque, le passage de la poésie à la prose, il dira : « Il fut un temps où les vers étaient, pour ainsi dire, la monnaie courante du langage... L'histoire et la philosophie étaient du domaine de la musique; laboureurs, bergers, jusqu'aux oiseleurs, comme dit Pindare, chacun chantait. Cependant le changement qui se produisit dans les mœurs, amena des changements dans la manière de vivre.... On ôta de la tête les réseaux d'or que l'on portait ; on se dépouilla des robes longues et déliées ; on fit consister la parure dans la simplicité.... Le langage suivit cette révolution des mœurs.... L'histoire descendit du char de la poésie[1]... ». D'un mot qui a frappé son imagination, il tire parfois des effets d'une véritable éloquence[2]. Il captive l'attention par le charme ou le piquant de l'image, il la réveille par l'imprévu. Il excelle surtout à enchaîner ses comparaisons ; une métaphore lui en suggère une autre, et dans cette série d'images reliées avec art, il n'en est pas une qui n'apporte sa lumière ou qui n'ait son agrément[3]. C'est même,

de Marius, 26) ; l'armée de César prenant sa place à Pharsale avec autant d'ordre et de tranquillité qu'un chœur de tragédie sur le théâtre (*Vie de Pompée*, 68) ; César lui-même commandant à Rome et à l'Italie comme du haut d'une citadelle (*Vie de Crassus*, 14), etc.

[1] Des Oracles en vers, 24.

[2] Des Notions du sens commun contre les stoïciens, 14.

[3] De la Superstition, 1 ; De l'Amour des père et mère pour leur progéniture, 1 et 2, etc.

chez lui, une sorte de procédé, si l'on peut donner ce nom à une habitude d'esprit où l'exercice n'a fait que perfectionner un don de nature. « Le jour », nous dit-il, « où Thémistocle exilé arriva à la cour du roi de Perse, Artaxercès lui ayant demandé de lui dire avec une entière liberté ce qu'il pensait des affaires de la Grèce, il lui répondit que, de même qu'une tapisserie a besoin d'être déployée, pour que l'œil puisse découvrir les figures qu'elle renferme, le discours a besoin d'être développé, pour étaler les figures qui en font la beauté, qu'il lui fallait donc du temps pour développer sa réponse[1] ». Lui aussi, il ne saurait se passer de temps ni d'espace, pour déployer les figures de son style ; mais il y a plaisir à le voir en dérouler lentement la tapisserie. Ce qui fait que, d'ordinaire, les comparaisons refroidissent le discours, c'est qu'elles y paraissent comme de purs ornements : chez lui, faisant corps avec le sujet, elles contribuent à l'éclaircir, en même temps qu'à le parer.

Les exemples ne lui sont pas d'une moins heureuse ressource. L'avantage de l'exemple bien employé, c'est de reposer l'esprit des abstractions de l'analyse et de rompre la monotonie de l'amplification, ce défaut commun des moralistes de l'École. Généralement, on n'éprouve pas ce soulagement dans les Traités de

[1] Vie de Thémistocle, 29.

Sénèque, d'abord parce que les exemples de Sénèque manquent de variété : quand il a cité Socrate, Régulus, Rutilius, et Caton, son fonds pour ainsi dire, est épuisé ; s'il s'aventure au delà de ces quatre ou cinq noms, ce n'est pas toujours sans péril pour l'exactitude. De plus, ses exemples sont tellement enclavés dans le développement de sa pensée, qu'ils traversent l'esprit avec elle, sans le distraire. Les exemples de Plutarque sont si nombreux, si variés, ils touchent à tant de mondes différents, ils éveillent tant d'émotions diverses, qu'alors même qu'ils ne font pas avancer la question d'un pas, ils donnent au moins l'illusion du mouvement et de la marche. Un autre défaut des exemples de Sénèque, c'est qu'ils ont la sécheresse d'une démonstration mathématique. « Arcésilas avait », raconte-t-il[1], « un ami pauvre. Cet ami tomba malade, et il n'avouait même pas qu'il lui manquait de quoi pourvoir aux dépenses indispensables. Arcésilas crut devoir lui venir en aide à son insu, et sans qu'il s'en doutât, il glissa sous son chevet un sac d'argent, afin qu'en dépit d'un scrupule déplacé, son ami trouvât plutôt qu'il ne reçût ce dont il avait besoin. » Voilà toute l'anecdote ; encore n'ai-je pu, en traduisant le passage, éviter d'en assouplir la forme : la phrase du texte est roide et serrée, tout d'une venue. Quelle grâce, au contraire, et quel aimable abandon dans la petite nar-

[1] Des Bienfaits, II, 10.

ration de Plutarque[1]! « Ayant, un jour, trouvé Apelle de Chio malade et manquant de tout, Arcésilas vint aussitôt le revoir, portant avec lui vingt drachmes; et s'étant assis auprès de son lit: Je ne vois ici, dit-il, que les quatre éléments d'Empédocle, le feu, la terre, l'eau, l'éther pur et léger; et vous n'êtes même pas trop bien couché. En même temps, remuant l'oreiller, il glissa dessous sa bourse, sans qu'on le vît. La femme qui servait Apelle, ayant trouvé la bourse et s'étant récriée de surprise : C'est, dit Apelle en souriant, un tour d'Arcésilas ». L'exemple, ici, ne sert plus uniquement à la preuve; il fait tableau.

Ces riantes et agréables broderies du style de Plutarque n'enlèvent rien, d'ailleurs, si je puis ainsi dire, à la solidité de la trame. On peut lui appliquer ce qu'il dit de Ménandre[2] : il a une merveilleuse souplesse à prendre tous les tons. Il a des pages serrées comme Aristote[3], élevées comme Platon[4], graves comme Thucydide[5], éloquentes comme Marc-Aurèle[6], piquantes comme Lucien[7]. Dans le même Traité, il em-

[1] Du Flatteur et de l'Ami, 22.

[2] Comparaison d'Aristophane et de Ménandre.

[3] De la Cessation des oracles, 26 à 29.

[4] De l'Inscription du temple de Delphes, 18 à 20.

[5] Voir les Vies de Nicias et d'Alcibiade.

[6] Des Notions du sens commun contre les stoïciens, 14; Du Bonheur dans la doctrine d'Épicure, 28.

[7] Voir le Dialogue sur l'Intelligence des animaux.

prunte tour à tour la langue du poëte et celle du dialecticien ; il passe des détails les plus humbles aux considérations les plus hautes ; il est le premier, parmi les historiens de l'antiquité, qui ait osé introduire dans l'histoire les traits familiers, et nul n'y a semé avec plus d'abondance les observations morales. Son style revêt avec aisance toutes les formes de la pensée.

Un mérite plus rare encore, et qui n'appartient qu'aux écrivains supérieurs, le distingue dans ses meilleures pages, je veux dire le naturel. Dès que son sujet l'a saisi, Plutarque, voyant les choses d'un clair et sûr regard, n'a pas besoin de rien inventer pour les faire voir : il les exprime. Son imagination réfléchit les objets tels qu'elle les a reçus. L'analyse des sentiments les plus délicats ne l'égare point. Il pousse la finesse ingénieuse aussi loin que le soutient le bon sens : averti par un tact sûr, il s'arrête juste à la limite exacte où commencerait la subtilité[1]. C'est surtout dans les descriptions et les anecdotes que se déploie cette merveilleuse exactitude de peinture. D'éminents critiques citent à l'envi, parmi les grandes descriptions de ses Parallèles[2], les adieux de Brutus et de Porcie, le triomphe

[1] Voir, entre autres morceaux, le passage sur la distinction qu'il établit entre la nature des différents sentiments du père et de la mère pour leurs enfants, filles ou garçons. *Préceptes de mariage*, 36. Traduction de la Boétie, éd. de M. Léon Feugère (1856, Delalain), p. 303.

[2] Villemain, *Etude* citée.

de Paul-Emile, la navigation de Cléopâtre sur le Cydnus, les funérailles de Phocion, la mort de Philopœmen, la veillée de Philippes, la fuite de Pompée[1]. C'est avec la même fidélité que Plutarque entre dans l'esprit des scènes les plus familières. Comme il s'élève sans emphase, il descend sans bassesse. Qu'on me permette, pour terminer, d'en citer un exemple. Je l'emprunterai à la traduction d'Amyot, dont la langue s'y déploie, comme sur son vrai terrain, dans toute la grâce de sa naïveté[2].

« Le sénat Romain feut une fois, par plusieurs jours, en conseil estroict sur quelque matière secrette, et estant la chose d'autant plus enquise et soupçonnée, que moins elle estoit apparente et cogneue. Une dame romaine, sage au demeurant, mais femme pourtant, importuna son mary et le pria tres instamment de luy dire qu'elle estoit cette matière secrette, aveeques grands serments et grandes exécrations qu'elle ne le révélerait jamais à personne, et quand larmes à commandement, disant qu'elle estoit bien malheureuse de ce que son mary n'avoit austrement fiance en elle. Tu me contraincts, dict-il, m'amye, et suis forcé de te découvrir une chose horrible et espouvantable : c'est que les presbtres nous ont rapporté que l'on a veu voler en l'air une alouette avecques un armet doré et une picque ;

[1] Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. IV, p. 351.
[2] Du Babillage, 11; Trad. d'Amyot, 16.

et pour ce, nous sommes en peine de sçavoir si ce prodige est bon ou maulvais pour la chose publique, et en conferons aveeques les devins qui sçavent que signifie le vol des oiseaux; mais garde-toi bien de le dire. Après qu'il luy eust dit cela, il s'en alla au palais, et sa femme, incontinant, tirant à part la première des chambrières qu'elle rencontre, commence à battre son estomach et arracher ses cheveulx, criant : hélas mon pauvre mary, ma pauvre patrie, hélas! que ferons-nous! enseignant et conviant sa chambrière à lui demander : qu'y a-t-il? Après que doncques la servante luy eust demandé, et elle luy eust le tout conté, y ajoustant le commun refrein de tous les babillards : mais donnez-vous bien guarde de le dire, tenez-le bien secret ; à grand peine feut la servante despartie d'aveeques sa maîtresse, qu'elle s'en alla decliquer tout ce qu'elle luy avoit dict à une sienne compaigne qu'elle trouva la moins embesognée, et elle, d'autre costé, à un sien amy qui l'estoit venu voir, de sorte que ce bruict feut semé et sçu par tout le palais, avant que celuy qui l'avoit controuvé y feust arrivé. Aussy quelqu'un de ses familiers le rencontrant : Comment, dict-il? Ne faictes vous que d'arriver maintenant de vostre maison? — Non, répondit-il. — Vous n'avez doncques rien ouy de nouveau? — Comment, dict-il, est-il survenu quelque chose nouvelle? — L'on a veu, répondict l'austre, une allouette volant avecques un

armet doré et une picque; et doibvent les consuls tenir conseil sur cela. Lors le Romain, en se soubriant: vrayement, dict-il à par soy, ma femme, tu n'as pas beaucoup attendu, quand la parole que je t'ay n'aguères dictée a estée devant moy au palais: et de là, s'en alla parler aux consuls, pour les oster de trouble. Et pour chastier sa femme, incontinent qu'il feust de retour en sa maison : ma femme, dict-il, tu m'as destruict, car il s'est trouvé que le secret du conseil a esté découvert et publié de ma maison ; et pour tant, ta langue effrenée est cause qu'il me faust abandonner mon pais et m'en aller en exil. Et comme elle le voulust nier, et dict pour sa défense : n'y a-t-il pas trois cents sénateurs qui l'ont ouy comme toy? — Quels trois cents, dict-il : c'estoit une bourde que j'avois controuvée pour t'esprouver. Le sénateur feut homme sage et bien advisé, qui, pour essayer sa femme, comme un vaisseau mal relié, ne versa pas du vin ny de l'huile dedans, ains seulement de l'eau ».

Y a-t-il dans la littérature grecque beaucoup de morceaux d'un naturel aussi expressif? La fable que la Fontaine a composée sur le même sujet[1] est assurément d'un tour agréable et piquant; mais certains détails ne sont-ils pas un peu forcés? Ses femmes, en vérité, sont par trop « neuves ». Ici, rien qui excède la vraisemblance; le trait pourrait être historique.

[1] Livre VII, fable VI.

En même temps, le ton demi-sérieux, demi-plaisant de la leçon est, d'un bout à l'autre, habilement soutenu, et la scène est complète : on n'y pourrait rien retrancher, rien ajouter.

Certes, de telles qualités rachètent bien des inégalités et des négligences. Après avoir fait dans la fortune du moraliste la part de la méthode et de la doctrine, il n'est donc que juste de reconnaître celle du talent de l'écrivain. Cette douce sagesse à laquelle Plutarque nous invite et nous attache par l'attrait engageant de sa méthode et par la simplicité virile de sa doctrine, le charme solide de son talent la fait pénétrer et la grave.

Toutefois ces riches et heureux dons d'une aimable nature ont-ils également prise sur toutes les âmes, et la morale de Plutarque répond-elle complétement à l'idée que nous nous faisons aujourd'hui du devoir?

On a reproché à ses Traités de n'être qu'un manuel de lieux communs, un « bréviaire » de petites vertus. Ces critiques ne nous paraissent pas l'atteindre sérieusement. Il n'y a de juste, en morale, que ce qui a mérité de devenir commun ; et les lieux communs d'ailleurs, qu'est-ce autre chose que « ces vérités de pratique », suivant l'expression de Bossuet, « qui ont besoin d'être toujours remuées et amenées à notre vue, pour ne pas perdre l'habitude de se présenter, et cesser

d'éclairer » ? Si l'esprit pratique, dans les limites où le tient enfermé le bon sens de Plutarque, ne suffit pas, il est vrai, à la nourriture de l'âme, il en est le premier aliment ; et c'est lui qui produit ces « honnêtetés », dont parle Henri IV avec une émotion si sincère. Sans doute, il ne se peut guère qu'aujourd'hui nous goûtions Plutarque avec la même effusion que jadis nos aïeux renaissant à la vie de la pensée. Après avoir étudié les préceptes du sage de Chéronée, on éprouve le besoin de revenir aux Maximes de la Rochefoucauld ou de Vauvenargues ; mais « l'affinement des esprits n'en est pas l'assagissement », comme dit Montaigne ; et c'est aux sages qu'appartient la conduite du monde. Il ne profite à personne de dédaigner l'esprit pratique. Si Sénèque l'avait aussi bien compris que célébré, il aurait laissé moins de beaux ouvrages peut-être, mais plus de bons exemples. Si Marc-Aurèle en avait été mieux pénétré, il n'aurait pas associé Verus à l'Empire, divinisé Faustine, et livré le pouvoir à Commode : le juste sentiment de la réalité, éclairant son âme abusée par une fausse idée du devoir, aurait épargné à la philosophie le triste exemple d'un grand homme de bien s'appuyant sur le vice, honorant la débauche, et léguant le monde à un second Néron.

Ce ne sont guère, il est vrai, que les vertus de tous les jours que Plutarque nous enseigne. Mais quoi ! ne

sont-ce pas celles dont nous avons le plus besoin? En présence des grands événements qui peuvent assaillir l'existence humaine, l'âme trouve un encouragement, une force, dans l'excitation de la lutte. Pour se soutenir en face des obscures épreuves de chaque jour, elle n'a que le modeste sentiment du bien. Ce n'est rien, en apparence, que cette vertu de détails; en réalité, c'est tout, c'est la vie même. L'exaltation d'un moment, le hasard même peut faire des héros; l'effort persévérant fait seul les sages et les saints. Ne rabaissons donc pas « ces prebscheurs de communes et de vertus coutumières » : ils sont les interprètes du bon sens et les maîtres de la vie.

A défaut d'élévation d'ailleurs, Plutarque, par l'honnêteté et la douceur de ses maximes, partage avec les plus grands esprits ce privilége, que généralement on ne l'approche pas d'un peu près, sans s'attacher à lui. Ceux dont il a le plus contribué à former la jeunesse[1], ceux qui, s'exerçant à le traduire, lui ont donné le meilleur de leur savoir et de leur esprit, recourent à lui dans les épreuves du malheur et dans les défaillances de la vieillesse, comme au plus utile des guides, comme au plus aimable des appuis[2]. De tous les maîtres qui avaient contribué à former Marc-Aurèle, aucun ne lui était resté plus cher

[1] Rousseau. Voir l'*Introduction*.

[2] Voir la préface des éditions de Xylander et de Creuzer.

que Sextus de Chéronée[1]; Henri IV avait près de soixante ans, quand il écrivait à sa mère : « Plutarque m'a été comme ma conscience[2]. »

Blâmer, dans Plutarque, la modeste portée de ses Préceptes, c'est donc, à notre avis, lui faire un reproche de ce qui a contribué, pour la plus grande part peut-être, à sa popularité. Ce que nous concevons sans peine, c'est que la base sur laquelle ils reposent paraisse insuffisante et manquer d'étendue.

Ramenée à l'idée du bonheur qu'elle se propose d'atteindre par la sagesse, la morale de Plutarque se réduit à ce principe, qu'il faut développer en soi le sentiment des biens qu'on a reçus en partage et affaiblir celui des maux dont on est affligé. Fût-il plus généreux, le principe serait-il toujours applicable ? et est-il possible à tout le monde de voir les choses comme il serait avantageux de les voir? Sans sortir ici du domaine des choses de l'intelligence et du cœur, est-il si rare de rencontrer des natures fines et délicates qui, moins sensibles à la satisfaction de ce qu'elles ont qu'à la privation de ce qui leur manque, tourmentées du besoin d'une certaine perfection, et impuissantes à la réaliser, se consument en luttes secrètes et en douloureux efforts : natures inquiètes, défiantes, incomplètes, il est vrai, mais sincères avec

[1] Pensées, I, 9, trad. de M. Pierron.

[2] *Lettre* citée.

elles-mêmes, et dignes, par la bonne foi de leurs désirs, de trouver chez le moraliste assistance et sympathie? Or, ces sortes de natures, non-seulement Plutarque ne leur vient pas en aide, mais, le plus souvent, il les froisse. L'uniformité d'une règle qui, courbant tous les esprits sous le même niveau, ne fait pas de différence entre les faiblesses coupables et les défaillances généreuses, les blesse ; et elles se réfugient dans le sentiment de leurs souffrances qui, du moins, les élève. D'autre part, tous les cœurs sauraient-ils se résigner à ne placer la vertu que dans l'esprit de conduite, le bonheur que dans le contentement de soi? Les épreuves de la vie et les luttes du devoir ont aussi leur douceur, douceur amère, sans doute, mais saine et fortifiante. Heureusement, a-t-on dit avec autant de profondeur que de délicatesse, il y a autre chose en ce monde que le bonheur [1].

Sur les questions qui touchent aux intérêts les plus élevés de l'humanité, la sérénité de Plutarque laisse même parfois dans l'âme une impression de tristesse singulière. Trop souvent du moins, on sent qu'il a mis à part, pour ainsi dire, un certain nombre de vérités fondamentales auxquelles il a pris de bonne heure la résolution de s'attacher ; elles ont été enseignées par les anciens ; elles sont conformes à la vraisemblance;

[1] M. Ampère, *Lettre* citée par M. Prévost-Paradol, Discours de réception à l'Académie française.

une tradition plusieurs fois séculaire les a consacrées ; il semble presque qu'il s'interdise de les sonder. A cette quiétude de parti pris, combien l'on préférerait les troubles d'un esprit véritablement jaloux de la vérité, descendant sur toute chose jusqu'au fond de sa pensée, et cherchant virilement la lumière !

Mais la conséquence la plus grave du principe de la morale de Plutarque, c'est de tout rapporter à l'éducation et au bonheur de l'individu. Des quatre vertus fondamentales de la morale platonicienne, les trois premières, la tempérance, la prudence et le courage étaient des vertus purement personnelles ; la justice seule mettait, pour ainsi dire, l'homme en rapport avec l'homme. Mais, dès la plus haute antiquité, l'idée de la compassion et de la bienfaisance était entrée dans le domaine moral du monde païen ; Homère, les tragiques, Aristote lui-même en avaient exprimé avec grâce et profondeur les plus pures émotions[1]. Cinquante ans avant l'avénement du christianisme, le sentiment de la charité avait, avec Cicéron, trouvé sa place dans le code de la sagesse, son expression dans le langage de la philosophie[1]. Enfin au deuxième siècle de l'ère chrétienne, l'esprit de fraternité universelle

[1] Homère, *Odyssée*, VI, 207 ; Euripide, *Suppliantes*, vers 773 et suiv., Aristote, *Rhétorique*, II, 8 ; Morale à Nicomaque, VIII, 1 ; IX, 10 ; fragments de Ménandre.

avait pénétré l'âme des Sénèque et des Marc-Aurèle, et par eux, l'âme de la société antique : le stoïcisme comprenait le monde entier dans la cité du sage. « Le sage », dit Sénèque, « essuiera les larmes de l'affligé, tendra la main au naufragé, ouvrira sa maison à l'exilé, sa bourse au nécessiteux, en homme qui partage son bien avec un homme, non avec cette compassion hautaine qui est un outrage ». Il est vrai qu'il ajoutait aussitôt : « Mais en secourant le malheureux, le sage se gardera bien de s'affliger sur son sort ; son âme doit rester insensible aux maux qu'il soulage : la pitié est une faiblesse, une maladie[3] ». Et là était l'abîme. Cette tendresse interdite au sage païen, c'est le baume que la charité chrétienne devait répandre sur les blessures de l'humanité ; ces larmes de compassion, dont la source était fermée au stoïcien, c'est, pour ainsi dire, la rosée céleste dont le christianisme devait rafraichir les âmes

[1] Voir Egger, *Mémoires d'hist. anc. et de philologie*, XI ; Denis, ouv. cité, t. II, p. 55 et suiv. ; Maury, ouv. cité, t. III, ch. XIV, p. 11 ; Janet, ouv. cité, I, 4. Cf. Inscriptions de Mommsen, nos 1431, 1564, 4880, et le papyrus du Louvre, n° 37 (col. I, fig. 21), où l'on voit que le Serapheum de Memphis contenait, dans un de ses temples, une sorte de caisse des pauvres. (*Notices et Extraits*, t. XVIII, IIe partie, p. 298.)

[2] *Des vrais biens et des vrais maux*, V, 23. Cf. Isocrate, *Discours à Nicoclès*, 61. Un contemporain de Plutarque, Philon, avait composé un traité Περὶ φιλανθρωπίας.

De la Clémence, II, 5 et 6. Cf. Cicéron, *Tusculanes*, IV, 8, et Aristote, *Rhétorique*, II, 8. Voir aussi Virgile, *Géorgiques*, II, 449.

souffrantes. Tandis que le Sage ne se refuse point à partager tout ce qu'il possède, tout, excepté lui-même, le chrétien donne tout, avec effusion, et surtout lui-même[1]. Dans ses élans les plus admirables, le stoïcisme n'est jamais arrivé à cette intelligence supérieure, à cette application divine du principe de la fraternité humaine. Au deuxième siècle, la société païenne ne comprenait pas encore, que dis-je ? elle raillait ces insensés qui semblaient chercher les déshérités du monde, pour se consacrer, corps et âme, à les consoler, à les guérir[2]. Toutefois, si l'Évangile devait seul accomplir dans les cœurs le miracle du renoncement, la philosophie païenne l'avait préparé dans les esprits par l'enseignement des Sénèque, des Musonius, des Épictète et des Marc-Aurèle. Mais Plutarque, il faut bien le dire, a peu de part à cet honneur. Égal, parfois même supérieur, par ses sentiments personnels, aux plus grands et aux meilleurs de ses contemporains, par l'esprit de sa doctrine, il est, relativement à eux, de plusieurs siècles en arrière. Nul, du moins, par le principe de son enseignement, n'est plus éloigné du christianisme, plus étranger à la religion du dévouement et de l'amour. Tandis que la morale évangélique donnait au

[1] Voir sur le sentiment de l'abnégation chrétienne la belle Étude de M. Prévost-Paradol, *Nouveaux Essais de politique et de littérature*, morceau 19.

[2] Lucien, *la Mort de Peregrinus*, § 12 et suiv.

monde pour loi unique et souveraine la parole de l'Apôtre : « Aimez-vous les uns les autres », l'inscription du temple de Delphes : « Connais-toi toi-même[1] », est restée sa règle suprême, son idéal : il ne va pas au delà.

[1] Du Flatteur et de l'Ami, 25. Cf. 1, etc.

CONCLUSION

Parvenu au terme de cette étude, il nous reste à en résumer brièvement les résultats.

Elle avait un double objet. Dégageant de l'ensemble des œuvres de Plutarque le fonds moral auquel est attachée sa renommée, nous nous étions proposé d'étudier, en lui, le représentant de la morale de son temps, et subsidiairement, l'interprète de la morale universelle. Nous avons donc d'abord cherché dans la vie de l'homme des lumières sur sa doctrine ; le caractère de cette doctrine établi, nous l'avons fait connaître dans le détail de ses applications ; nous avons enfin examiné les raisons de son efficacité.

Comme s'il eût pressenti l'épreuve à laquelle le zèle indiscret d'une admiration mal entendue devait le soumettre, Plutarque a écrit lui-même ingénieusement[1] :

[1] De la Fortune d'Alexandre, 4.

« Semblable à ces artistes ignorants qui donneraient de grandes bases à de petites statues et en rendraient ainsi la petitesse plus sensible, la Fortune, en plaçant un petit esprit sur un grand théâtre, en fait un objet de dérision et de mépris ». Nous avons rapidement tracé l'histoire de la tradition mise en cours au moyen âge, qui, fixant à Rome sa vie ou la plus grande partie de sa vie, en fait le précepteur, puis le conseiller de Trajan, récompensé, dans sa vieillesse, par le proconsulat d'Illyrie; et nous espérons avoir prouvé que, fondée sur des textes sans authenticité et sur des allégations sans preuves, respectée plutôt que défendue par ceux mêmes qui se faisaient une religion de la maintenir, cette tradition ne résiste pas au sérieux examen de son caractère, de son existence et de ses œuvres. Dans sa jeunesse, sans doute, et plus tard, à différentes reprises, Plutarque a, pour un temps, quitté Chéronée, qui l'avait vu naître; mais c'est à Chéronée qu'il s'est fait un devoir et un honneur de revenir, jeune encore, consacrer le fruit le plus pur de ses études et de son expérience. Tandis que les philosophes, ses contemporains, se vantent d'avoir répandu dans le monde entier les conseils de leur sagesse, sa gloire, à ses propres yeux, c'est d'avoir été, à Chéronée, magistrat de simple police, puis archonte, et grand prêtre d'Apollon, à Delphes, durant de longues années. Là est l'unité de ses œuvres, comme de sa vie. Si parfois les exemples

qu'il cherche dans l'histoire, transportant son imagination, l'élèvent jusque dans les régions supérieures de l'héroïsme antique, d'ordinaire, son bon sens pratique abaisse le point de vue; et ce sont les modèles des vertus communes, des vertus de tous les jours, qu'il cherche dans l'étude du caractère et de la vie des hommes les plus illustres : l'humble société de la petite ville au sein de laquelle il a voulu vivre et mourir, est son horizon.

Tout le monde n'est pas capable d'être philosophe, a dit un maître[1]. Plutarque n'a jamais eu d'ambition si haute. Ce n'est ni un grand personnage, ni un grand esprit. Il a commencé par exercer le métier de sophiste. En appliquant, de bonne heure, son savoir et son talent à l'enseignement de la morale, il ne s'est jamais proposé d'en étendre les bases, ni d'en renouveler le fonds. Étranger à la révolution divine qui s'accomplissait autour de lui, et, dans le vaste domaine de la philosophie ancienne qui lui était cher et familier, plus jaloux de s'étendre en surface qu'en profondeur; sur toutes les questions de principe, s'en remettant à la tradition; considérant les passions dans leurs effets, non dans leurs lois, tel le spectacle du monde et de l'histoire lui découvre le jeu mobile du cœur humain, tel il l'étudie pour en ti-

[1] M. Cousin.

rer le sujet d'une leçon. L'observation de la vie est son point de départ, l'application à la vie, son but.

On a étudié dans les Epîtres de Sénèque et dans les Discours de Dion Chrysostome les procédés de l'enseignement de la morale pratique, tel qu'il s'était répandu dans la société païenne, au premier siècle de l'ère chrétienne; on l'a montré pénétrant, avec l'un, dans les secrets les plus délicats de l'art de la direction, touchant, chez l'autre, aux effets passionnés de la prédication populaire[1]. La vie et les œuvres de Plutarque nous en découvrent un autre aspect. Elles nous font voir l'action du moraliste s'exerçant, non plus sur quelques esprits d'élite dans le commerce régulier d'une correspondance intime, ou sur la foule dans les exhortations de circonstance d'une éloquence militante, mais sur le commun des esprits éclairés, sur la jeunesse, dans des leçons publiques suivies de consultations privées; elles nous font voir le philosophe tenant école de sagesse et ouvrant à tout venant les trésors de son expérience, allant lui-même au-devant des vices et des douleurs, pour les corriger et les consoler, sollicitant la confiance et provoquant les aveux, s'attaquant tour à tour aux plus honteuses passions et aux plus simples travers, s'inspirant, avant tout, des besoins et des intérêts immédiats de ceux qui l'écoutent ou le consultent,

[1] Martha, *les Moralistes sous l'empire Romain*, déjà cité.

et les suivant dans le cours de leur vie, soit pour leur frayer la voie, soit, aux heures de défaillance, pour leur tendre la main.

C'est le propre et l'avantage de la morale pratique de ne point faire acception des différences de sectes. Comme les plus grands esprits de son temps, Plutarque reprend volontiers son bien partout où il le trouve. Platon est son maître, il professe sa doctrine, il la défend. Mais docile, suivant la maxime de l'Académie, à toutes les opinions autorisées par la vraisemblance, il accepte et comprend dans son enseignement, comme Socrate, tout ce qu'avant lui la sagesse grecque avait mis en lumière d'utiles vérités[1]. Ayant toujours, grâce à une prodigieuse faculté de souvenir, toutes ses ressources prêtes, rarement il se contente, pour ses Préceptes, d'une seule justification, d'un unique exemple ; suivant le mot ingénieux d'un poëte, si sa sagesse a pour père l'Esprit pratique ou l'Usage, Mémoire est sa mère[2]. Mais on peut s'abandonner, sans trop de

[1] « Les trésors que les anciens Sages nous ont laissés dans leurs livres, je les parcours avec mes amis », dit Socrate, « et nous recueillons tout ce qui s'y trouve d'excellent ». Xénophon, *Mémor.*, I, 6, § 14.

[2] Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XIII, 8. « Eximie hoc atque verissime Afranius poeta de gignenda comparandaque sapientia opinatus est, quod eam filiam esse Usus et Memoriæ dixit... Versus Afranii sunt in togata cui *Sellæ* nomen est.

« Usus me genuit, mater peperit Memoria.
« Sophiam vocant me Graii..... »

crainte, au large courant de ses souvenirs : il a sa direction et son but. Plutarque ne cite pas pour citer. Esprit peu profond, mais sincère, il s'approprie ce qu'il emprunte ; il est original avec les idées d'autrui.

Considérée dans son ensemble, sa doctrine, sans doute, manque de générosité et d'élévation. On y chercherait vainement les élans admirables qui portent parfois si haut la sagesse des Sénèque et des Marc-Aurèle. C'est une morale d'expérience et d'esprit de conduite, faite surtout pour les heureux, et qui n'a rien à voir avec la morale chrétienne, toute de charité et d'amour. Invinciblement attaché au paganisme par tous les liens qui l'enchaînaient au passé de son pays, Plutarque est païen d'esprit et de cœur. Mais la morale païenne n'a point trouvé de plus judicieux interprète, et l'on peut dire de ses préceptes ce qu'il disait lui-même des discours de Phocion : ils sont trempés dans le bon sens[1].

Étudiant l'homme, non d'après un idéal préconçu, mais d'après la réalité « ondoyante et diverse » de la nature humaine; ne proscrivant pas les passions, les corrigeant et les transformant sans violence; s'appuyant particulièrement sur l'exemple, comme sur le moyen d'éducation le plus général et le plus frappant; n'exigeant rien par surprise et par contrainte, atten-

[1] Vie de Phocion, 5.

dant tout de l'habitude persévérante, Plutarque fait de la pratique de la vertu le plus accessible et le plus doux des moyens de bonheur.

Le talent de l'écrivain achève l'effet de la doctrine et de la méthode. Plutarque n'a pas impunément fréquenté l'Ecole. A proprement parler, il n'a pas de composition régulière, et sa langue, mélange parfois incohérent et dur de locutions et de formes de toute provenance, manque, trop souvent, de précision et de pureté. Mais il a son art à lui, l'art si je puis dire ainsi, d'une âme naïve qui se met tout entière dans tout ce qu'elle fait. L'imagination est le don de la nature qui le distingue par excellence. Si, çà et là, exaltée et surexcitée à froid, elle l'entraîne et l'égare dans des subtilités; partout où elle est émue d'un digne objet, son style animé par une multitude de comparaisons gracieuses et d'exemples expressifs, se prête, avec une souplesse peu commune, aux sujets les plus divers, et vivifie tout ce qu'il touche.

La philosophie, disait Voltaire, se compose de choses que tout le monde sait, et de choses que personne ne saura jamais. Plutarque donne à ces choses, que tout monde sait, de la valeur et du prix, par l'agrément du tour, de l'image ou de l'expression. Sur les observations les plus vulgaires, il répand ce charme qu'il décrit si bien, quand il parle du pur et doux éclat dont les rayons du soleil naissant revêtent la nature entière. Ce qu'on

serait tenté de contester à son bon sens un peu étroit, on l'accorde, en souriant, à sa bonne grâce. Conseiller intime du foyer, il en devient l'hôte et l'ami. Il a gagné sa place par la rectitude de sa raison ; l'agrément de son commerce la lui conserve.

Ainsi s'explique sa renommée, sans qu'il soit besoin de lui prêter l'importance d'un rôle politique qu'il n'a pas pu et qu'il n'eût jamais voulu jouer. S'il nous paraît, d'ailleurs, contraire à toute vraisemblance qu'il ait été le maître de Trajan, l'honneur lui est assuré d'avoir été « la conscience » d'un prince populaire entre tous les princes modernes ; et c'est assez pour sa gloire d'avoir rempli de son esprit, de son imagination, de son cœur, le cœur de Rollin, l'esprit de Montaigne et de Montesquieu, l'imagination de Rousseau. Par eux autant que par lui-même, il a travaillé à l'éducation morale de la France.

Pour lui, il avait placé ailleurs le but de sa modeste ambition. Le monde entier a profité de ses leçons, mais c'est à son pays qu'il les avait consacrées. Attaché de cœur et d'âme à tous les glorieux souvenirs de la Grèce, Plutarque eût voulu faire refleurir, dans les mœurs privées et publiques, dans les croyances religieuses de ses concitoyens, l'esprit de l'antique tradition. Il s'y tient lui-même avec une fidélité qui, sur certains points, l'arrête dans les voies ouvertes au progrès par sa rare intelligence pratique.

Telle est l'explication des étranges erreurs mêlées à ses idées, parfois si délicates, sur la nature et la portée des devoirs et des affections domestiques. Nul, dans l'antiquité, n'a parlé de la famille avec plus de sens et de charme. Il en élargit le cercle ; il y donne à la femme un rôle plein de dignité et de grâce ; il y fait une place aux esclaves et même aux animaux. Mais cette place qu'il accorde aux esclaves est une place de sympathie toute personnelle ; et sur ce grand problème de la fraternité humaine, si généreusement agité par la philosophie stoïcienne de son temps et résolu par le christianisme, il en reste aux principes d'Aristote et de Platon.

Le respect de la tradition l'inspire mieux en politique. Par-dessus les passions de la petite ville, qu'il dépeint avec agrément et finesse, un autre spectacle l'attire et le touche dans la vie de la cité. Il souffre de voir sa patrie descendre chaque jour plus profondément dans la servitude, sous l'étroite dépendance de l'administration impériale. Jouissant avec une reconnaissance sincère des bienfaits de la paix romaine, étranger à tout esprit de faction et de violence, mais sentant les dangers d'une centralisation dissolvante, il presse ses concitoyens d'user de tous leurs droits, dans le cercle des libertés qui leur demeurent ; et il ne tint pas à lui, qu'une plus saine intelligence de leurs mutuels devoirs n'arrêtât les maîtres et les sujets sur le penchant d'une ruine commune.

Le même esprit anime ses préceptes de morale religieuse. Rendre un sens raisonnable et un doux attrait aux pratiques du paganisme, rétablir le lien de la terre avec le ciel par l'intermédiaire des génies, frapper du même coup les superstitieux et les athées, en relevant, au-dessus des autels purifiés de l'Olympe d'Homère, l'image du Dieu de Platon : tel est le pieux rêve caressé par sa patriotique pensée. Et si le monde n'eût été déjà éclairé des lumières de la foi chrétienne, quels sentiments auraient mieux mérité d'en assurer le succès ?

Quoi qu'il en soit, il est touchant de voir avec quel zèle sincère Plutarque pratiquait lui-même ce respect de la tradition qu'il professait. Socrate, dit Xénophon, aimait encore mieux définir la justice par ses actions que par ses discours [1]. Plutarque a droit au même témoignage. Partout, dans la famille, dans la cité, dans le temple, il est le premier à observer les devoirs qu'il prescrit. Il élève ses enfants, comme il a été lui-même élevé, suivant les traditions héréditaires de la vie antique ; il donne à sa ville natale le meilleur de ses forces, de son activité, de son âme ; il meurt grand prêtre d'Apollon. Sa conduite est le vivant commentaire de ses écrits.

On l'a souvent opposé à Lucien. Le contraste

[1] *Memor.*, IV, 4, § 10. Cf. Cicéron, *Tusculanes*, II, 4.

achève, en effet, de faire comprendre l'esprit de sa morale. Quelques années à peine séparent le sage de Chéronée du satirique de Samosate, et il semble qu'il se soit écoulé entre eux plusieurs siècles de réflexion et de critique. Mythologie, histoire, philosophie, religion, Lucien comme Plutarque, touche aux sujets les plus divers; mais partout où il met la main, il sème la ruine. Tous les souvenirs, tous les restes du monde que Plutarque cherchait naïvement à relever, Lucien les mine sourdement et les précipite. L'âme candide de l'antiquité respire dans les ouvrages du sage de Chéronée; le souffle raisonneur et sceptique d'un esprit nouveau anime les écrits du philosophe de Samosate. Lucien est le précurseur clairvoyant et hardi de l'avenir; Plutarque, le défenseur respectueux et parfois volontairement aveugle du passé.

Dans un Traité compris parmi ses œuvres [1], tous les Sages de la Grèce se trouvent, par un ingénieux anachronisme, réunis à la table de Périandre, tyran de Corinthe. Le repas est simple et frugal: les convives y sont assis sans distinction ni rang, à côté les uns des autres; les femmes y ont leur place. La religion, la politique, la famille, fournissent la matière de l'entretien. De la discussion d'une maxime on passe à l'explication d'une énigme, de l'énigme au conte, non sans

[1] Le Banquet des sept Sages.

se laisser arrêter, chemin faisant, par quelques sophismes ; l'histoire, la mythologie, la physique, la poésie, les oracles, Apollon, Homère, Platon, les animaux, sont tour à tour appelés en témoignage ; la parole passe avec la coupe ; chacun, selon son caractère et ses connaissances, alimente la conversation, d'où se dégagent, peu à peu, un certain nombre de vérités pratiques, discutées sans élévation, mais non sans charme ; le roi du festin s'est effacé, ou plutôt, le roi du festin, c'est l'auteur qui, d'un air demi-grave, demi-souriant, met doucement les convives aux prises et dirige le chœur.

Que Plutarque soit lui-même l'auteur de ce Traité, ou qu'il faille l'attribuer, comme il paraît plus vraisemblable, à quelqu'un de ses disciples, qui, avec plus de bonne volonté que de talent, aura entrepris de replacer le maître parmi ses pairs, c'est ainsi que le moraliste de Chéronée nous apparaît, dans sa modeste gloire, sur la limite extrême du monde antique : il est le dernier et le plus aimable des Sages de la Grèce.

TABLE DES MATIÈRES

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.



PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.





